

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५२ । अंक ७ । एप्रिल १९९९

अनुक्रमणिका




मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५२ । अंक ७ । **एप्रिल १९९९**
चैत्र-वैशाख, शके १९२०
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

---

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

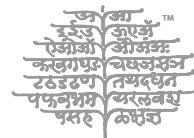
मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

कलावानांचे पहिले कर्तव्य

सानेगुरुजी

प्रास्ताविक

सानेगुरुजींचा हा अनुवाद १९४३ साली प्रसिद्ध झाला असला तरी प्रस्तावनेचे लेखन १९३५ च्या अखेरीस केलेले आहे. १९३० साली सुरू झालेल्या मिठाच्या सत्याग्रहलढ्यात भाग घेण्यासाठी गुरुजींनी शिक्षकाची नोकरी सोडून स्वतःला काँग्रेसच्या कामात पूर्णपणे झोकून दिले. वाङ्मयाद्वारे मुलांची कोवळी, संस्कारक्षम मने घडविण्याचे त्यांचे कार्य शाळेत असल्यापासून त्यांनी आरंभिले होतेच. १९३० नंतर महाराष्ट्रभरच्या तरुणांना, जनसामान्यांना चेतविण्यासाठी, क्रियाशील बनविण्यासाठी त्यांची लेखणी 'प्रसंगी अखंडित' चालू लागली.

टॉलस्टॉय यांच्या 'कला म्हणजे काय?' या व साहित्य-विषयक अन्य लेखनाचा अनुवाद करणारा हा ग्रंथ चांगला तीनशेहून जास्त पानांचा आहे. ठरवून, अवघ्या १५ दिवसांत त्यांनी अनुवादाचे काम पुरे केले. "त्यांच्या (टॉलस्टॉय यांच्या) विचारांशी व भावनांशी माझे तादात्म्य होते," असे त्यांनी म्हटले आहे. कलेविषयीची आपली भूमिका टॉलस्टॉय यांनी उत्तमरीत्या मांडली आहे, आणि ती साहित्यिकांसमोर तसेच वाचकांसमोर यायला हवी, असे तीव्रतेने गुरुजींना वाटले. इतकी तीव्र निकड त्यांना का वाटली?

इंग्रजी राजवटीच्या प्रस्थापनेनंतर इंग्लिश साहित्याच्या प्रभावाखाली इहलौकिक वळणाचे व आशयाचे साहित्य निर्माण होऊ लागले. विभिन्न आधुनिक साहित्यप्रकारांमध्ये निर्मिती होऊ लागली. हे वाङ्मय व्यक्तिकेंद्री असले तरी ते त्याच वेळी समाजाभिमुखही होते. व्यापक व खोल, दोन्ही अर्थांनी वाचकांचे प्रबोधन घडवून आणणारे ते साहित्य होते. या प्रबोधनपर साहित्याचा प्रतिवाद करणारे, सुधारणांची कुचेष्टा करणारेही साहित्य लिहिले गेले. पण प्रभाव व्यक्ती व समाज यांना आधुनिकतेचे, ऐहिकतेचे, सुधारणेचे, लिबरॅलिझमचे, सौम्य का होईना पण ध्येयवादाचे वळसे देणाऱ्या साहित्याचा राहिला.

या कालखंडातील आणखी एक घडामोड येथे ध्यानी घेणे उपयोगी ठरेल. पारंपरिक जातपात, स्पृश्यास्पृश्यता यावर आधारलेला वर्णीय समाज हा सरळसरळ विषम समाज होता. तरीही ह्या समाजात ऐकात्म्य होते. जे उच्चवर्णीय होते त्यांचीही इतरांविषयी निश्चित कर्तव्ये होती. जबाबदाऱ्या होत्या. खालच्यांना ते बांधलेले होते. त्यापलीकडे, संतांच्या शिकवणुकीमुळे माणुसकीचा, करुणेचा धर्मही लोकांमध्ये मुरलेला होता. लिबरल, उपयुक्ततावादी-सुखवादी (युटिलेटेरियन) विचारप्रणालीच्या तत्त्वांच्या प्रभावाखाली इंग्रजी राजवटीखाली सुशिक्षितांच्या मनाचे वळण बदलले. जीवनव्यवहारही बदलला. खाजगी जीवनात कुटुंब, नातीगोती, जात यांचा प्रभाव राहिला पण सार्वजनिक व्यवहार व्यक्तिवादी 'ऐहिक सुखप्रधान' होत गेला. नव्या बदललेल्या व्यवस्थेतील आंग्लविद्याविभूषित मध्यमवर्ग आणि शूद्रातिशूद्र समाज यांमध्ये सामाजिक व मानसिक अंतर निर्माण झाले. पारंपरिक ऐकात्म्य क्षीण झाले. आंतरिक बदलाच्या प्रक्रियेमधून युरोपात आधुनिक राष्ट्रे बांधली गेली त्यावेळी समाजात प्रचंड घुसळण झाली, आणि राष्ट्रवादाच्या वेगळ्या पायावर ऐकात्म्य साधले गेले. येथे तशी घुसळण झाली नाही.

पहिले महायुद्ध ही एक जागतिक पातळीवर मन्वंतर घडवून आणणारी घडामोड होती. भारतातही महायुद्धाच्या शेवटाने एका नव्या कालखंडाची सुरुवात झाली. १९२० च्या असहकार लढ्याने गांधीयुगाची सुरुवात झाली.

कला म्हणजे काय?, लेखक : महर्षी टॉलस्टॉय, अनुवादक : सानेगुरुजी, कर्नाटक पब्लिशिंग हाऊस, मुंबई, १९४३, या पुस्तकाला गुरुजींनी लिहिलेली प्रस्तावना येथे पुनर्मुद्रित केली आहे. शुद्धलेखन यथामूल. – *संपादक*

अनुक्रमणिका

लोकलढ्यांचे पर्व सुरू झाले. मोठा रोमहर्षक कालखंड होता तो. समाजातील विभिन्न जातिजमाती, आर्थिक स्तर, शिक्षित-अशिक्षित, ग्रामीण-शहरी यांच्यात घुसळणीची व ऐकात्म्य निर्मितीची प्रक्रिया घडून यायला आरंभ झाला. साम्यवाद-समाजवाद या विचारप्रणालींच्या प्रभावाखाली आलेल्या चळवळींनीही ही प्रक्रिया गतिमान करण्यात महत्त्वाचा वाटा उचलला. स्वातंत्र्यलढ्यात, कामगार-किसान चळवळींमध्ये मध्यमवर्गीय व्यक्तींची भूमिका मध्यवर्ती व निर्णायक महत्त्वाची राहिली ही गोष्ट खरी. तरी परंतु, महाराष्ट्रात असा एक 'बुद्धिजीवी' पांढरपेशा मध्यमवर्ग अस्तित्वात आला जो स्वतःच्या भरभराटीत, सुखवस्तूपणात व मनोरंजनात उत्तरोत्तर जास्त जास्त आत्मसंतुष्ट वृत्तीने मश्गूल होत गेला. देश स्वतंत्र झाला तर ती गोष्ट त्याला नको होती असे नाही; पण पारतंत्र्यातही त्याला एक स्थैर्य व सुबत्ता लाभली होती. एका अंगाने पाहिले तर, परकीय राज्याचा हा हस्तक वर्ग होता. त्याच्या आत्मसंतुष्ट, सुखवादी मानसाला व जीवनाला धक्का न लावता त्याचे रंजन करणाऱ्या, त्याची पुष्टी करणाऱ्या कलांची व साहित्याची मागणी तो करीत होता.

या मागणीनुसार पुरवठा करणारे साहित्य १९२० नंतर मोठ्या प्रमाणात निर्माण होऊ लागले. ना.सी. फडके हे या कालखंडातील या मध्यमवर्गाचे सर्वाधिक लोकप्रिय कादंबरीकार. 'कलेकरता कला' (आर्ट फॉर आर्ट्स सेक) अशी सैद्धान्तिक भूमिकाही हिरिरीने मांडली गेली. या भूमिकेमधून निर्माण केले जाणारे कलात्मक 'ध्येयवादी' साहित्यही मध्यमवर्गीय वाचकवर्गाची स्वयंकेंद्रितता, सुखासीनता व समाजविन्मुखता यांचीच पुष्टी जास्त करीत राहिले.

आज मागे वळून पाहताना असे लक्षात येते की, समाजातील दलित-शोषित-पीडित जनसामान्यांच्या —ज्यांमध्ये बहुसंख्य हे पूर्वास्पृश्य, कनिष्ठ शूद्र जातीय, भटके-विमुक्त, आदिवासी होते– जीवनाशी, समस्यांशी, सुखदुःखांशी समरस होण्याची अंगभूत क्षमता व वळण असलेला व्यापक सहानुभव व बंधुभाव 'मध्यमवर्गीय संस्कृती'त जोपासला गेला नाही. तो तसा जोपासला न जाण्याचा दोष अंशतः तरी साहित्याच्या त्या काळातल्या वरचढ मुख्य प्रवाहाकडे जातो.

या वरचढ मुख्य साहित्य प्रवाहाचे प्रवक्ते, मान्यवर लोकप्रिय व प्रतिष्ठित साहित्यिक व समीक्षक हे सानेगुरुजींच्या डोळ्यासमोरचे प्रतिवादी आहेत ही गोष्ट *कला म्हणजे काय?* ची प्रस्तावना वाचताना मनावर ठसते. शिक्षण घेण्याचे भाग्य लाभलेल्या, त्या आधारे पांढरपेशा व्यवसाय, नोकऱ्याचाकऱ्या मिळवून सुखवस्तू बनलेल्या, विशेषाधिकारसंपन्न मध्यमवर्गीयांच्या हृदयापर्यंत पोचण्याच्या गुरुजींच्या प्रयत्नांमध्ये त्यावेळचे कला व साहित्य या क्षेत्रांतील, विद्याभ्यासाच्या (ॲकॅडेमिक) क्षेत्रातील व्यवहार हे मोठाच अडसर आहेत हा गुरुजींचा अनुभव राहिला असला पाहिजे.

या प्रस्तावनेतील भाषेला एक धार आहे; तिच्यात एक आक्रमकता आहे. मान्यवरांकडून नावाजले जाणारे बरेचसे साहित्य हे उगवत्या पिढ्यांवर कुसंस्कार करणारे, त्यांना स्वार्थी, कामी, बहुजनसमाजाविषयी बेपर्वा व निर्दय बनविणारे या अर्थाने बिघडविणारे आहे असे सानेगुरुजींना फार तीव्रतेने वाटत होते. त्यांची ही प्रतिक्रिया अतिरेकी होती असे म्हणण्यास जागा आहे. पण, दुसरीकडे, आजही मध्यमवर्गीयांमध्ये जे साहित्य आवडीने वाचले जाते, जे लोकप्रिय आहे त्या साहित्याद्वारे होणारे संस्कार मध्यमवर्गीय वाचकाच्या आत्मसंतुष्ट, अप्पलपोट्या, संकुचित सुखलोलुप मनोवृत्तीलाच अधिक दृढमूल करीत असल्याचे आपण अनुभवीत आहोत, ही गोष्ट विसरता कामा नये.

१९९९ साली अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनावर टीकाटिप्पणी करीत वा त्यावर बहिष्कार टाकत दोन साहित्य संमेलने मुंबईत भरली. या साहित्य संमेलनांच्या ('सकल' व 'विद्रोही') आयोजकांनी त्यांच्या भूमिका विशद करणारी जी पत्रके प्रसृत केली त्यांमध्ये वेडेवाकडे आरोप करण्यावर भर आढळतो. याची टीकाटिप्पणी आम्ही केली आहे. या मंडळींनी 'मुख्य प्रवाहा'तील साहित्याची व साहित्यिकांच्या भूमिकांची जी चिकित्सा करावयास हवी ती केली नाही. अशी मूलगामी चिकित्सा ज्या भूमिकेमधून करावयास हवी तिची प्राथमिक मांडणी, वा उच्चार म्हणा, या प्रस्तावनेमध्ये सानेगुरुजींनी केला आहे असे आम्ही म्हणू इच्छितो.

मराठी साहित्यव्यवहाराच्या क्षेत्रात साहित्याचे प्रयोजन व कार्य, अभिव्यक्तिस्वातंत्र्य, 'सकलां'चे साहित्य यासारखे मुद्दे उपस्थित झाले आहेत अशा वेळी सानेगुरुजींच्या या प्रस्तावनेच्या पुनर्प्रकाशनाने पुनर्विचाराची प्रक्रिया विधायक अर्थाने व स्वरूपात गतिमान व्हायला मदत होईल अशी आम्हाला खात्री आहे. – *संपादक*

टॉलस्टॉयनें लिहिलेल्या *कला म्हणजे काय*? या थोर ग्रंथाच्या भाषांतरास ता. २१-३-१९३४ या दिवशीं मीं आरंभ केला. त्या दिवशीं बुधवार होता. त्यावेळेस धुळें तुरुंगांत मी होतों. सायंकाळी पांचपासून रात्रीं दहा वाजेपर्यंत हें भाषांतर मी करीत असें. दिवसा काम संपल्यावर आधींहि वेळ मिळाला तर मी हें काम करूं लागत असें. पंधरा दिवसांत हें भाषांतर पुरें करावयाचें असें मी ठरविलें होतें व त्याप्रमाणें तो संकल्प पार पडला. तारीख ५-४-३४ रोजीं तें मी पुरें केलें. मूळ इंग्रजी ग्रंथांत या पुस्तकाचे दोन भाग आहेत. पहिल्या भागांत 'कला म्हणजे काय' हा बृहद् निबंध, शिवाय टॉलस्टॉयनें कलेविषयीं पूर्वी किंवा नंतर जें जें स्फुट लिहिलें त्याचा अंतर्भाव करण्यांत आलेला आहे. निरनिराळ्या ग्रंथकारांच्या ग्रंथांना लिहिलेल्या प्रस्तावना या भागांत आहेत. शिवाय दुसरेहि कांहीं निबंध आहेत. मीं त्या सर्वांचें भाषांतर या पुस्तकांत दिलें नाहीं. 'कला' हा टॉलस्टॉयनें लिहिलेला लघुनिबंध तसेंच मोपसांवरील त्याचा लेख हे मी या पुस्तकांत समाविष्ट केले नाहींत. या पहिल्या भागांतील बाकी बहुतेक भाग मीं घेतला आहे. इंग्रजी पुस्तकांतील दुसरा भाग म्हणजेच 'कला म्हणजे काय' हा महर्षि टॉलस्टॉयचा थोर, सर्वांगपूर्ण, भावनोत्कट व विचारोत्कट असा बृहद् निबंध होय.* या निबंधांतील एका प्रकरणाचें भाषांतर मीं दिलें नाहीं; हें प्रकरण म्हणजे १३ वें प्रकरण. वॅग्नरच्या एका संगीतप्रचुर नाटकाविषयीं हे प्रकरण आहे. त्या प्रकरणाचें भाषांतर करणें मला कंटाळवाणें वाटे. मी त्या प्रकरणाशीं समरस होऊं शकलों नाहीं; कारण तें मला समजेना. तें प्रकरण मराठी भाषांतरांत मी वगळलें तरी रसहानि किंवा अर्थहानि विशेष होणार नाहीं असें मला वाटलें व मी तें वगळलें. याबद्दल सर्वांनी मला क्षमा करावी. तसेंच टॉलस्टॉयनें परिशिष्टांत जे दुर्बोध काव्यांचे मासले दिले आहेत, त्यांचींहि भाषांतरें मी जोडलीं नाहींत.

महर्षि टॉलस्टॉयचे सर्वच ग्रंथ मला आवडतात. त्यांच्या विचारांशीं व भावनांशीं माझें तादात्म्य होतें. या प्रस्तुत ग्रंथाचें भाषांतर करतांनाहि मला परकेपणा वाटला नाहीं. जणुं त्याच्या मी हृदयांत शिरलों आहें असेंच मलाहि वाटत होतें. हें भाषांतर करतांना मी अपार आनंद अनुभवीत होतों. हें भाषांतर सौंदर्याच्या व्याख्या वगैरेंचा भाग सोडून इतरत्र कोठेंहि क्लिष्ट व कृत्रिम वाटणार नाहीं अशी मला आशा आहे.

'कला म्हणजे काय' हा महर्षि टॉलस्टॉयचा सर्वांत महत्त्वाचा ग्रंथ होय. स्वतः टॉलस्टॉय यांचेंच तसें मत होतें. जवळजवळ ४० वर्षे या विषयाचें ते मनन करीत होते. पंधरा वर्षे तर या विषयाशिवाय त्यांना कांहीं सुचत नव्हतें. कलेवरचीं, सौंदर्यशास्त्रावरचीं, साऱ्या युरोपियन भाषांतील प्रमुख पुस्तकें त्यांनी वाचलीं. मोठमोठ्या कलावानांच्या कलाकृती पाहिल्या, ऐकिल्या व वाचल्या, पुनः पुन्हां ते या विषयावर लिहावयास घेत, परंतु पुनः पुन्हां ते उद्योग सोडून देत. अजून विषय स्पष्ट झाला नाहीं, अजून आपल्याच मनांत गोंधळ आहे असें त्यांना वाटे. अशा दीर्घ प्रयत्नानंतर हा ग्रंथ त्यांनीं प्रसिद्ध केला. किती अभ्यास, किती मनन, किती कळकळ, किती सत्यनिष्ठा! असें हें महान् पुस्तक कसेंतरी वाचून वाचकांनीं हातानिराळें करूं नये, असे टॉलस्टॉय यांचें सांगणें आहे. ते म्हणतात, "ग्रंथ एकदां वाचा, दुसऱ्यांदा वाचा, तिसऱ्यांदा वाचा. पहिल्यानें वाचल्यावर जें समजलें असेल, त्याच्या प्रकाशांत दुसऱ्यांदा वाचा; त्या वाढलेल्या प्रकाशांत पुन्हां वाचा. असें करीत गेलेत म्हणजे ग्रंथकाराचें खरें हृदय तुम्हांला सांपडेल. एकदांच वाचून कल्पना नीट आली नाहीं तर कंटाळूं नका." जीवनांतील कित्येक वर्षे ज्या विषयावर ग्रंथकारानें खर्च केलीं, त्या विषयाचें गांभीर्य व महत्त्व वाचकांनीं लक्षांत आणावें व मानवजातीसाठीं तळमळणाऱ्या या महापुरुषाचे त्या विषयावरचे विचार मननपूर्वक अभ्यासावे, पडताळून पाहावे व पटले तर तदनुरोधानें वागावें; दुसरें काय?

या महत्त्वाच्या ग्रंथाचें सार मी थोडक्यांत देतों व

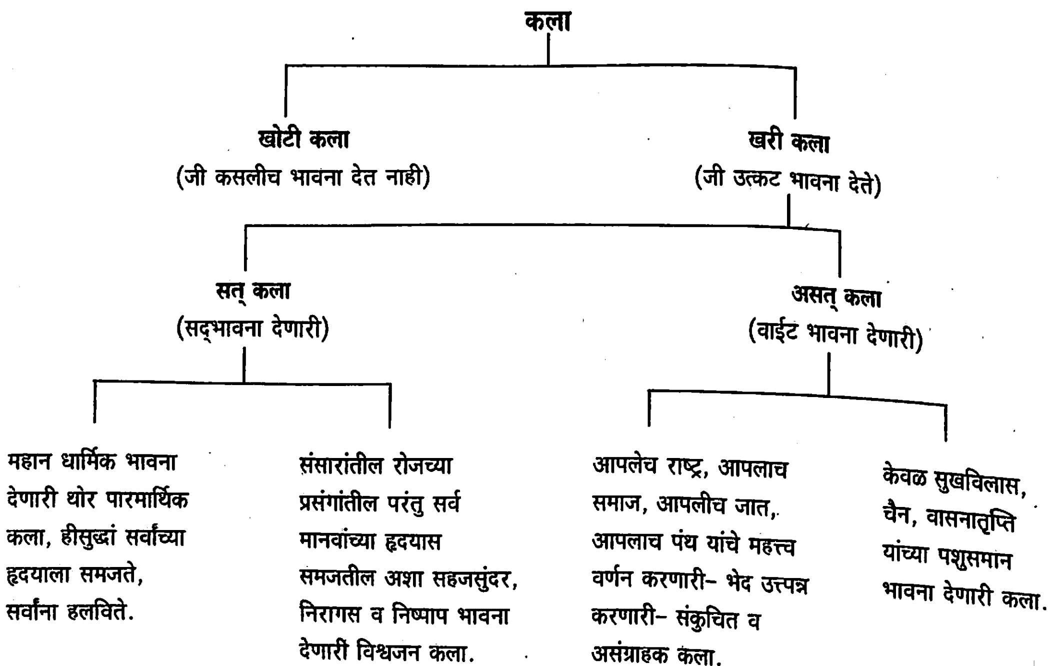
---

* सानेगुरुजींचा येथे काहीतरी घोटाळा झालेला दिसतो. 'कला म्हणजे काय?' या बृहद् निबंधाचा समावेश इंग्रजी पुस्तकाच्या पहिल्या भागात असल्याचा उल्लेख "दुसरा भाग म्हणजेच 'कला म्हणजे काय?' – हा महर्षि टॉलस्टॉयचा...." या वाक्याशी मेळ खात नाही.

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्रांतील कलाक्षेत्रांतील परिस्थितीचेंहि थोडक्यांत स्वरूप निवेदन करतों.

कला हा एक महत्त्वाचा मानवी व्यापार आहे. वाणी हें विचारांच्या देवघेवीचें साधन; त्याप्रमाणें कला हें भावनाप्रदानाचें साधन आहे. ती खरी कला कीं, जी भावना देते. ज्या कलाकृतीमुळें कोणत्याहि प्रकारची – मग ती सत् असो वा असत् असो – भावना हृदयांत उचंबळत नाहीं, ती कलाकृती खरी जिवंत कलाच नव्हे. तें कलेचें सोंग आहे. ती खोटी कला आहे. भावना देणारी ती कला, हें ठरलें; परंतु येथेंच आपण थांबलों तर धोका आहे. कला ज्या भावना देईल, त्या सत् असतील किंवा असत्हि असतील. सद्भावना देणारी ती सत्कला, असद्भावना देणारी ती असत् कला. असद्भावना दोन प्रकारच्या असतात. सद्भावनांचेहि दोन प्रकार आहेत. असद्भावनांचा एक प्रकार म्हणजे ज्या भावना जोडण्याऐवजीं तोडतात, आपलेंच राष्ट्र चांगलें, बाकीचीं वाईट, आपलाच धर्म चांगला, बाकीचे टाकाऊ अशा प्रकारच्या संकुचित भावना, द्वेष, मत्सर, कलहांना वाढवणाऱ्या भावना, भेदांचीं भूतें प्रसवणाऱ्या भावना हा असद्भावनांचा एक प्रकार. दुसरा प्रकार म्हणजे केवळ चैन, सुख-विलास, विषयतृप्ति यांच्यासंबंधींच्या ओंगळ व पशूलाहि असणाऱ्या भावना. अशा या दोन्ही प्रकारच्या भावना देणारी कला ती जिवंत कला असली तरी घातुक आहे. तिला समाजांत उत्तेजन मिळतां कामा नये. तिचा तिरस्कार करण्यांत आला पाहिजे. सद्भावनांचेहि दोन प्रकार आहेत. एक प्रकार म्हणजे थोर व परम उदात्त धार्मिक भावना. दुसरा प्रकार म्हणजे रोजच्या जीवनांतीलच साध्या प्रसंगांच्या भावना. या दोन्ही प्रकारच्या भावना सर्व मानवजातीस समजतात. सत्यासाठीं रामाचें वनांत जाणें, सत्यासाठीं हरिश्चंद्रानें स्वतःला विकून घेणें, भूतदयेसाठीं शिबी राजानें मांडीचें मांस कापून देणें, प्राणिमात्राच्या प्रेमासाठीं स्वतःच्या जीवनाचा होम करावयास उभे राहणारे भगवान् बुद्ध – हे सारे प्रसंग, या प्रसंगांतील उदात्त भावना विश्वजनांस समजतात, आबालस्त्रीपुरुषांस रडवितात. तसेंच संसारांतील मातेचें मुलावरील प्रेम, मित्राचें मित्रावरील प्रेम, एखाद्याचें मरण, एखादा गोड विनोद – या गोष्टीहि सर्वांच्या हृदयाला समजतात. या दोन्ही प्रकारच्या भावना अखिल मानवजातीस जोडतात. अशा भावना देणारी कला, ती खरी सत्कला. समाजांत तिची पूजा झाली पाहिजे, तिला उत्तेजन मिळालें पाहिजे. कलावानांनी या खऱ्या सत्कलेच्या सेवेला वाहून घेतलें पाहिजे. कलेचें थोडक्यांत खालील तक्त्यात दिल्याप्रमाणें, वर्गीकरण आहे.



अनुक्रमणिका

कलेनें सर्व मानवांना जोडणाऱ्या थोर धार्मिक भावना– सर्व मानवांचें ऐक्य, सर्वत्र बंधुभाव यांच्या भावना – द्याव्या, किंवा रोजच्या संसारांतीलहि सुंदर व सहृदय अशा भावना द्याव्या ही एक महत्त्वाची गोष्ट झाली; परंतु कलाकृती उत्कृष्ट व्हावयास आणखीहि दुसऱ्या गोष्टींची जरूरी आहे. कलावान ज्या थोर भावना देणार, त्या त्याच्या हृदयांतून निघालेल्या असाव्यात. त्या भावनांत त्याचा जिव्हाळा हवा, त्याची तळमळ हवी. स्वतः कलावान जर त्या भावनांनीं वेडा झालेला नसेल तर तो दुसऱ्याला कसा वेड लावील? आईच्या पोटांतून जसें मूल बाहेर येतें, त्याप्रमाणें कलावानाच्या जीवनांतून रंगून, कलावानाच्या हृदयसमुद्रांतून न्हाऊनमाखून त्याची कलाकृती बाहेर पडली पाहिजे. ती कलाकृती कलावानाची औरस संतति असावी, दत्तक नसावी. ही फार महत्त्वाची गोष्ट आहे. थोर भावना पाहिजे ही पहिली गोष्ट. त्यांत उत्कटता, जिव्हाळा, आत्मीयता पाहिजे ही दुसरी गोष्ट. तिसरी गोष्ट म्हणजे भावना स्पष्ट व स्वच्छ असाव्यात. कलावानाला ज्या भावना देण्याची इच्छा आहे, त्या दुसऱ्याच्या हृदयांत ताबडतोब घुसाव्यात. तेथें दुसऱ्या कोणा मध्यस्थाची जरूर लागूं नये. त्या कलाकृतींतील आशय सूर्यप्रकाशाप्रमाणें स्वच्छ व उघड असावा.

कलावानाला स्वतःच्या भावना जर अत्यंत महत्त्वाच्या वाटत असतील, मोलवान् व प्राणप्रिय अशा वाटत असतील तर जितक्या अधिक लोकांना त्या समजतील तितका त्याला अधिक आनंद होणार हें उघड आहे. आपल्या भावना जास्तींत जास्त लोकांना समजाव्यात म्हणून तो तळमळेल. लहानथोर, स्त्रीपुरुष, सुशिक्षित, अशिक्षित, सर्वांना आपल्या भावना मिळाव्या अशी त्याची इच्छा असेल. म्हणूनच असा कलावान आपल्या भावना स्वच्छ व स्पष्ट तऱ्हेनें मांडील, त्यांत तो दुर्बोधता ठेवणार नाहीं. त्याचें चित्र पाहतांच सारे डोलतील, विरघळतील; त्याचें गीत ऐकतांच साऱ्यांचीं हृदयें उचंबळतील; त्याचें नाटक पाहतांच सारे तल्लीन होतील. अशाप्रकारची सहजता, सरलता व स्पष्टता कलावानानें प्रकट केलेल्या भावनांत असली पाहिजे.

असें पुष्कळ वेळां होतें, कीं कवीच्या म्हणण्याचा आशयच लक्षांत येत नाहीं. चित्रकाराच्या चित्रांतील भाव समजत नाहीं. दुर्बोधतेचे दगड भावनाप्रवाहाच्या आड येतात. जें काव्य दुर्बोध तें श्रेष्ठ, असें युरोपांतल्याप्रमाणें आपल्याकडेहि वरच्या वर्गातील लोक मानूं लागले होते. "कविर्दण्डी कविर्दण्डी," म्हणणारे पंडित दुर्बोधतेचेच भक्त होते. एकेका श्लोकांतून चारचार पांचपांच अर्थ काढावयाचे, बुद्धि लढवावयाची हाच जणुं कलेचा आनंद असें त्यांना वाटे. कला म्हणजे बौद्धिक कसरतीचें ठिकाण, असें त्यांना वाटे. हरदासांना असले श्लोक कीर्तनांत म्हणण्याचा हव्यास असे. परंतु असलीं हीं दुर्बोध काव्यें बहुजनसमाजाला कोठें कळत! मोरोपंत व वामन हे वरच्या पांढरपेशा लिखतपढतवाल्यांचेच कवि राहिले; परंतु तुकाराम, नामदेव यांचे अभंग तेलीतांबोळी, माळी, महार, चांभार सर्वांच्या जीवनांत शिरले. कबीर, मीराबाई यांनीं केलेलीं गाणीं, किंवा गोपीचंद, सखुबाई यांच्यावरचीं गाणीं सर्व समाजांत पसरलीं आहेत; कारण त्यांत प्रासादिक, सोपी व सुबोध रचना असून शिवाय उत्कट तळमळहि आहे. यामुळें सर्वांच्या हृदयांत तीं एकदम शिरतात.

आपल्याकडे साहित्यशास्त्रांत ध्वनि हा काव्याचा आत्मा मानिला आहे. ध्वनि हा सर्व कलांचाच आत्मा, असें पुष्कळजण मानतात. परंतु ध्वनि हा पुष्कळ वेळां गूढ असतो. तो लक्षांतच येत नाहीं. तेथें माथेफोड करावी लागते. तो ध्वनि समजून देण्यास विवरणकारांची मधली मध्यस्थी आवश्यक असते. परंतु विवरण करणाराची जेथें जरुरी आहे, तेथें भावनांना अडथळा होणारच. लहानपणीं इंग्रजी शाळेंत चौथ्या यत्तेंत आम्ही शिकत होतों. I remember, I remember ही कविता आम्ही शिकत होतों. त्या कवितेंत एके ठिकाणीं कवि म्हणतो "माझा भाऊ व मी खेळत होतों ते दिवस मला आठवतात. माझ्या भावाच्या वाढदिवशीं आम्ही एक लहान झांड लावलें होतें. तें झाड अजून जिवंत आहे!"

The laburnum is living yet!

आमच्या शिक्षकांनीं विचारिलें, "येथें उद्‌गारचिन्ह कां आहे?" आमच्या कोणाच्याहि लक्षांत आलें नाहीं. शेवटीं ते म्हणाले, "या एका उद्‌गारचिन्हावरून व 'अजून' या शब्दावरून तो भाऊ मेला असें सूचित केलें आहे. भाऊ मेला परंतु तें झाड मात्र जिवंत आहे. येथें suggestion आहे, ध्वनि आहे. हाच काव्याचा आत्मा." परंतु ह्या काव्याच्या आत्म्याची ओळख करून द्यावी लागली. पुष्कळ वेळां उत्कृष्ट काव्यें समजावून सांगावीं लागतात. मी एकदां कांहीं मुलांजवळ मराठी *गीतांजली* वाचीत होतों. "हा घडा तूं पुन्हां पुन्हां रिकामा करतोस व भरतो" हें पहिलेंच गीत. हा 'घडा' कोणता

तें मुलांच्या लक्षांत येईना. मीं म्हटलें, "जीवनाचा घडा". 'जीवन' हा एक शब्द सांगतांच सर्व कविता मुलांना समजली. तो एक शब्द तेथें असता तर त्या मुलांना माझी जरूर भासली नसती. *गीतांजलीं*तून एकदोन कवितांचा भाव स्पष्टपणे अद्यापहि माझ्या लक्षांत आलेला नाहीं. याचा अर्थ असा नाहीं कीं त्या थोर कवीश्वराचा मी दोष दाखवीत आहें. त्या देदीप्यमान सूर्याचा दोष दाखविणारा मी कोण? परंतु त्यांच्या भावना ग्रहण करण्याचें भाग्य माझें नाहीं एवढेंच मी म्हणेन. स्वतः गुरुदेव रवींद्रनाथांना जेव्हां एकानें त्यांच्या कांहीं गीतांचा अर्थ विचारिला, तेव्हां ते मंद स्मित करीत म्हणाले,

'अर्थमनर्थं भावय नित्यम्!'

कलाकृतीचें पृथक्करण करणें म्हणजे कलाकृतीचें मरणच तें. परंतु जेव्हां अर्थ एकदम गळीं उतरत नाहीं तेव्हां काय करावयाचें? महाकवि ब्राउनिंग याचीहि एक अशीच गोष्ट सांगतात. एका वाचकानें ब्राउनिंगला त्याच्याच कवितेंतील कांहीं चरणांचा अर्थ पत्र पाठवून विचारिला. ब्राउनिंगनें उत्तर लिहिलें, "माझा मलाच समजत नाहीं"!

इंग्रजींत एक म्हण आहे one may read as he runs. "रस्त्यांतून पळत जातांनासुद्धां तें वाचतां येईल." वाचतां क्षणींच आशय समजला पाहिजे. आपल्याकडे काव्याचे दोन प्रकार करितात. नारीकेलरसकाव्य व द्राक्षरसकाव्य. कांहीं काव्यें नारळासारखीं असतात. नारळ आधीं सोला, मग फोडा न त्यानंतर आंतील रस व गर ह्यांची चव घ्या; परंतु द्राक्षाचें तसें नाहीं. जिभेवर ठेवलें कीं विरघळलें. कलाकृती द्राक्षरसासारखी असावी, असें टॉलस्टॉयचें म्हणणें आहे.

मराठीमध्यें १९३२ साली *गीताई* म्हणून श्रीगीतेची मराठी समश्लोकी प्रसिद्ध झाली. वर्धा येथील सत्याग्रहाश्रमाचे आचार्य पूज्य विनोबाजी यांची ती थोर कृती आहे. *गीताई* किती गोड, सरळ, सहज व अर्थगंभीर आहे हें ती वाचणारालाच अनुभवतां येईल. ती रचतांना विनोबाजींच्या दृष्टीसमोर टॉलस्टॉयची हीच गोष्ट होती. स्त्रियांना, मुलींना, मुलांनाहि समजेल अशी रचना करण्याचें त्यांचें ध्येय होतें. दररोज पहांटेच्या पवित्र वेळीं पवित्र गीतेचें विनोबाजी भाषांतर करीत व तें लहान मुलींकडून वाचून घेत. एकदाची एक गंमत ते सांगत होते. "यज्ञशिष्टामृतभुजो" – असा गीतेंतील मूळ चरण आहे. विनोबाजींनीं "यज्ञावशिष्ट जे खाती" असें आरंभीं भाषांतर केलें होतें; परंतु मुलींना ती रचना जड गेली. हा कोणता वशिष्ट असें जणुं त्यांना वाटलें. विनोबाजींनीं लगेच ती रचना वदलून "यज्ञांत उरलें खाती" अशी सुवोध रचना केली. विनोबाजींनीं एवढी धडपड कां केली? कारण गीता* सर्वांना समजावी अशी तळमळ त्यांना आहे. जितक्या अधिक लोकांना ती समजेल तितकी त्यांना हवी आहे. हें त्यांचें रात्रंदिवस मनांत असलेलें स्वप्न आहे. विषयाचें गांभीर्य न गमावतां भावना जितक्या स्वच्छ देतां येतील, स्पष्ट देतां येतील, तितकें चांगलें असें टॉलस्टॉयचें म्हणणें आहे. भावना सर्वस्पर्शी करणें हें पहिलें काम; त्याच्यानंतर नादमाधुर्य किंवा इतर आनुपंगिक गोष्टी.

कलेमधील भावना चांगली असावी, ती उत्कट असावी व ती स्वच्छ व स्पष्ट असावी, एवढें झालें. परंतु भावना चांगली कशावरून ठरवावयाची? त्याला प्रमाण काय, कसोटी काय?

---

* *गीताई*ला प्रसिद्ध होऊन तीन वर्षें झालीं; तिच्या पन्नास हजार प्रती जवळजवळ खपल्या. खानदेश, वऱ्हाड या बाजूलाही खपल्या. निजामच्या राज्यांत कांहीं मुसलमानांनीही विकत घेतल्या. परंतु पुणेरी पंडितांना ती माहीतही नाहीं. असें क्रांतिकारक बहुजनसमाजाच्या जीवनांत शिरणारें पुस्तक, परंतु साहित्यपरिषदांच्या अध्यक्षांनीं त्याचा उल्लेखही केला नाहीं. कारण *गीताई*ची जाहिरात कोठेंच देण्यांत आली नाहीं! वामनपंडितांनीं समश्लोकी केली तेव्हां त्यांना धन्यधन्य वाटलें. "धन्य माता धन्य पिता" असे त्यांनीं समश्लोकीच्या शेवटीं धन्योद्‌गार काढिले. त्या समश्लोकीचें स्तवन करतांना मोरोपंत तल्लीन होऊन म्हणतात,

"इति समश्लोकीची अतुला साधेल काय अन्यास?"

परंतु आज वामनांच्या अतुल समश्लोकीहूनहि सुवोध, रसाळ, प्रासादिक अशी समश्लोकी मराठींत निर्माण होऊन तिच्या हजारों प्रती खपल्या तरी कोणीं साहित्यभक्त तिचा उल्लेखहि करीत नाहीं. कारण त्याला ती माहीतच नसेल, त्याला भेट म्हणून ती गेली नसेल. तो फारशीं पुस्तकें विकत घेत नसतो. महाराष्ट्राच्या या खऱ्या थोर व आवडत्या पुस्तकाची महाराष्ट्राच्या आवडत्या कलावानांना माहितीहि नाहीं!

अनुक्रमणिका

कोणती भावना चांगली, कोणती वाईट? जगांत एकाचें जें चांगलें तें दुसऱ्याचें वाईट असतें. जें एकाला विष तें दुसऱ्याचें अमृत असतें. तेव्हां निर्णायक गमक काय?

टॉलस्टॉय म्हणतो, "त्या त्या काळांत जे महापुरुष असतात, त्यांची दृष्टि ही थोर दृष्टि समजावी. त्या थोर पुरुषांनीं दाखविलेल्या मार्गानें सत्कलेनें जावें." परंतु थोर पुरुष तरी कोणाला म्हणावें? जग अलेक्झांडर व नेपोलियन यांनाहि थोर मानतें, भगवान् बुद्ध व ख्रिस्त यांनाहि थोर मानतें! कोणत्या थोर पुरुषाच्या पाठोपाठ कलेनें जावें?

सर्व मानवांचें ऐक्य व्हावें म्हणून झटणारा, सर्वत्र समता व बंधुभाव हेंच ज्याचें ध्येय, ज्याला आपपर नाहीं, सर्व मानवजातीच्या हितमंगलासाठीं जो उभा आहे, ज्याला भेद अमंगळ वाटतात, प्रेम हीच ज्याची शक्ति, त्याग हेंच ज्याचें वैभव, जो सर्वांना हात देण्यास तयार, दरिद्री लोकांचा सखा, पडलेल्यांचा उद्धारकर्ता तो टॉलस्टॉयचा महापुरुष होय. केवळ बलवान् हा टॉलस्टॉयचा आदर्श नाहीं. निट्शेचा पुरुषोत्तम हा टॉलस्टॉयचा पुरुषोत्तम नाहीं. दुबळ्याला दाबणारा पुरुषोत्तम टॉलस्टॉयचें ध्येय नाहीं. दुसऱ्याला दाबणारें, अशक्ताला दाबणारें तें खरें बळच नाहीं. ज्या बळाला दुसऱ्या बळाची भीति नाहीं तेंच सार्वभौम बळ होय. दुसऱ्याला मारणारें बळ हें अकुतोभय नसतें. तें बळ भित्रेंच असतें. एवढा मोठा वनराज सिंह – परंतु तोहि सारखें मागें मागें पाहात असतो. सिंहावलोकन हा शब्द प्रसिद्धच आहे. सिंहाचें बळ हें भित्रें बळ आहे. हत्तीला, हरणांना मारणाऱ्या त्या हिंसक सिंहाला सारखें वाटत असतें, "मला मारावयास पाठीमागून कोणी नाहीं ना येत!" दुसऱ्याला चिरडणाऱ्याला सदैव चिरडलें जाण्याची भीति असते. अबिसीनिया चिरडूं पाहणाऱ्या इटालीला इंग्लंडची भीति, इंग्लंडला जर्मनीची भीति, जर्मनीला प्रबळ रशियाची, रशियाला सुसंघटित जपानची, जपानला धनत्तर अमेरिकेची – अशाप्रकारें वरून गुरगुरणारे सिंह पण ज्यांच्या पोटांत बागबुग चाललें आहे असे हे सारे आहेत. एका दडपणाऱ्या पुरुषोत्तमाला दुसऱ्या दडपणाऱ्या पुरुषोत्तमाची भीति असणार; असे हे सारे पुरुषोत्तम – हे निट्शेचे पुरुषोत्तम टाकाऊच ठरतात.

आणि बलवंतानें दुर्बळाला जगूं देऊं नये असें जर ठरलें, तर मातेनें तो दुबळा गर्भगोळ उदरांत कां वाढवावा? जन्मलेल्या त्या दुबळ्या अर्भकाचें संगोपन कां करावें? मनुष्याचा शेवटीं वीट आलेला स्विफ्ट म्हणे, "लहान लहान मुलांचें चांगलें लोणचें घालावें, मुरांबा घालावा." प्रबळ मातेनें दुबळ्या लेंकरांना जर मारून टाकलें तर हे पुरुषोत्तम जन्माला तरी कोठून यावयाचे? आकाशांतून तर नाहींना पडावयाचे? ते सारे पुरुषोत्तम कदाचित् अयोनिसंभवच असणार व असतील.

दडपणारें बळ हें बळ नव्हे. जें बळ दुबळ्यालाहि हात देऊन त्यालाहि बलवंत करूं पाहातें तें खरें बळ. जी माता आपल्या दुबळ्या मुलाला प्रेमानें वाढवून आपल्याप्रमाणें हिंडाय-फिरायला समर्थ करते, तीच खरी बलवान. मुसलमानी धर्मांत खरें बळ कोणतें याबद्दल एक संवाद आहे. देवदूत व प्रभु यांचा तो संवाद आहे.

देवदूत : प्रभो! लोखंडाहून बलवान काय आहे ?

प्रभु : अग्नि. कारण अग्नि लोखंडाचा रस करून टाकितो.

देवदूत : अग्नीहून प्रबळ काय?

प्रभु : पाणी. तें त्याला विझवितें.

देवदूत : पाण्याहून बलवान काय?

प्रभु : वारा. कारण वारा पाण्याला नाचवतो, हलवतो, त्याच्यावर तरंग उत्पन्न करतो.

देवदूत : वाऱ्याहून प्रबळ काय?

प्रभु : पर्वत. पर्वत वाऱ्यांना अडवितात.

देवदूत : पर्वताहून प्रबळ काय?

प्रभु : प्राणिमात्रावर प्रेम करणारें थोर हृदय.

पर्वतालाहि पाझर फोडणारें जें हें दिव्य प्रेम – तेंच खरें सामर्थ्य होय. तेंच खरें बळ होय. त्याला भीति नसते, कारण तेथें स्वार्थ नसतो. सकल मानवजात ज्याच्या प्रेमसिंधूंत डुंबत राहाते, तो थोर पुरुष. एखादा विशिष्ट समाजच ज्याला प्रिय नाहीं, तर सर्वांचें हितमंगल ज्याला प्रिय आहे, अवघाचि संसार सुखाचा करीन – हें ज्याचें ध्येय, यासाठीं जो झटतो, क्षणोक्षण, दिवारात्र आमरण झिजतो, या ध्येयासाठीं ज्याची होळी पेटलेली आहे, या ध्येयासाठीं ज्याचें जीवनहोमकुंड धडधड पेटत आहे, तो खरा महात्मा, तो खरा थोर पुरुष.

अखिल मानवजातीचें हित पाहणारेहि निरनिराळ्या प्रवृत्तीचे लोक असतील. महात्मा गांधी व गुरुदेव रवींद्रनाथ यांची दृष्टि सर्वस्वीं एकरूपच नसेल. लेनिन व महात्माजी यांच्यांतहि असेच फरक असतील. कांहीं कलावान म्हणतील, "लेनिन हा सुद्धां सर्व मानवजातीचेंच कल्याण पाहणारा आहे. तो आमचा ध्येयपुरुष आहे." कांहीं म्हणतील, "महात्माजी आमचे आदर्शपुरुष." कलावानाला कोण आदर्शपुरुष वाटतो ह्याच्यावर

जगाचें कल्याण अवलंबून आहे. कला हें दुहेरी साधन आहे. तें अग्नीप्रमाणें आहे. अग्नि हा अत्यंत उपयोगी आहे, परंतु त्याच्या साहाय्यानें दुसऱ्याच्या घरादारांची राखरांगोळीहि करतां येते. तरवार तारते व मारतेहि. कला तशीच आहे. कला ही जीवविणारी अमृतधारा आहे किंवा मरणाकडे नेणारी विषवल्लीहि आहे. तुमच्या कलेसमोर कोणता आदर्श तुम्ही ठेवतां यावर हें अवलंबून आहे.

महायुद्धापूर्वी जर्मनींत कायसर हा कलावानांचा ध्येयपुरुष होता. कायसरच्या ध्येयाभोंवतीं कला फिरत होत्या. नाटककार, कवि, कादंबरीकार, चित्रकार, संगीतज्ञ जर्मनीचा साम्राज्यवाद व सामर्थ्यवाद प्रतिपादीत होते. एकाच रसाचे घुटके सर्व जर्मन राष्ट्राला पाजण्यांत येत होते. शाळेंत, महाविद्यालयांत, सिनेगृहांत, सर्वत्र एकच ध्येय. जर्मनीचें सारें वातावरण भारल्यासारखें झालें होतें. महायुद्ध सुरू होण्यापूर्वी थोडे दिवस सेनापति हिंडेनबुर्ग हे बर्लिन विद्यापीठांत गेले होते. हजारों तरुण विद्यार्थ्यांसमोर त्यांचें व्याख्यान झालें. त्यांनीं एक प्रश्न विचारिला, "उद्यां जर युद्ध सुरू झालें तर तुमच्यांतील कितीजण त्यांत भाग घेतील?" मार्गेपुढें न पाहतां खाडकन एकजात सारे तरुण उभे राहिले! ही अद्‌भुत सृष्टि, ही अद्‌भुत क्रांति कलेनें घडवून आणिली. त्याचा परिणाम काय झाला? महायुद्ध झालें व लाखों लोक मेले. कायसरचें ध्येय डोळ्यांसमोर ठेवणारी कला ती जगाला आग लावील. ख्रिस्ताचें ध्येय डोळ्यांसमोर ठेवणारी कला जगाला शांति देईल.

म्हणून सकल मानवजातीचें प्रेमानें ऐक्य करूं पाहणारा तो महापुरुष होय. तो सत्कलेचा आदर्श. सर्व कलांनीं स्वतःला उजेड मिळावा म्हणून या महापुरुषाभोंवतीं फिरलें पाहिजे. सूर्याभोंवतीं ग्रहोपग्रह फिरतात, त्याप्रमाणें या प्रेमसूर्याभोंवतीं – या सत्यसूर्याभोंवतीं सर्व कलांनीं फिरलें पाहिजे. सर्वांत मोठा कलावान म्हणजे महापुरुष. सर्वांत मोठा कवि म्हणजे महात्मा. जो स्वतःच्या जीवनालाच अद्‌भुत काव्य करितो तोच खरा कवि. महापुरुष जीवनाच्या कलेचा उपासक असतो. जीवनाची कला ही परमोच्च कला. इतर सर्व कलांनीं तिचा मागोवा घेत गेलें पाहिजे. या महापुरुषाच्या जीवनाचा ध्रुवतारा कलांच्या समोर सदैव असला पाहिजे. संत हे महात्मे म्हणजे दीपस्तंभाप्रमाणें आहेत. कलांच्या नावांत बसून जगांतील मानवी यात्रेकरू चालले आहेत. या कला वाटेल तिकडे जातील तर धोका आहे. वासना, विचार, क्षुद्र अभिमान यांच्या खडकावर त्या आदळल्या तर या यात्रेकरूंना कोण हात देणार, कोण तारणार?

संतकृपेचे हे दीप। करिति साधकां निष्पाप

असे जे मंगल पथ दाखविणारे संत – "जगा होऊं आवारू। आनंदाचें" हें ज्यांचें जगदैक्याचें ध्येय त्यांच्या पाठोपाठ कलांनीं जावें. आंधळ्या कलांनीं या महात्म्याच्या मागोमाग जाऊन डोळस व्हावें.

हिंदुस्थानांतील कलावानांना महात्मा गांधी हे जर आदर्शपुरुष वाटते, मानवीसमाज कोठें जात आहे, कोठें गेला पाहिजे ह्याचें दिग्दर्शन हा महापुरुष करीत आहे असें जर त्यांना वाटतें, तर ते त्याच्या पाठोपाठ गेले असते. मानवी समाजाला गति आहे. मानवी समाज कोठें तरी चाललेला आहे. मानवीसमाज कोठें जाऊन पोंचणार, त्याचें गन्तव्य काय, प्राप्तव्य काय हें महापुरुषाच्या दीर्घ व विशाल दृष्टीला दिसत असतें, तो द्रष्टा असतो. महात्मा गांधी हे आजचे असेच एक द्रष्टे आहेत असें जर भारतीय कलावानांना वाटतें, तर ते त्यांच्या पाठोपाठ जाते. हिंदु-मुसलमानांच्या ऐक्याचे पोवाडे शाहिरांनीं गायिले असते; अस्पृश्यतेसंबंधीं पीळ पाडणारीं काव्यें कवि लिहिते; चित्रकारांनीं हरिजनांची, दरिद्रीनारायणांची दुर्दशा दाखविणारीं चित्रें रंगविलीं असतीं, खादी इत्यादि खेड्यांत तयार होणाऱ्या वस्तू घेऊन स्वबांधवांना हातभार लावावा असें शिकवलें गेलें असतें. प्रेम, सत्य, अहिंसा, त्याग, स्वातंत्र्यभक्ति (जिच्यांत दुसऱ्यांना गुलाम करण्याच्या वृत्तीचा अंतर्भाव नाहीं), श्रमाची महती, कार्यनिष्ठा, सेवा इत्यादि ध्येयें कलावंतांनीं घरोघर पोंचवलीं असतीं तर भारतवर्ष गजबजून गेला असता. भारताच्या तोंडावर सात्विक तेजाची व सामर्थ्याची कळा फांकली असती. परंतु त्याच्याऐवजीं काय दृश्य दिसत आहे?

गेल्या शंभरपाऊणशें वर्षांतील कोणतें मराठी पुस्तक खेड्यापाड्यांपर्यंत पोचलें आहे? खरें राष्ट्राचें असें एकहि पुस्तक जन्मलें नाहीं. महाराष्ट्राचे राष्ट्रीय ग्रंथ कोणते? राष्ट्रांतील बहुजनसमाज जे ग्रंथ वाचतो, राष्ट्रांतील बहुजनसमाजाच्या जीवनाला जे ग्रन्थ वळण देतात, राष्ट्रांतील बहुजनसमाज ज्या ग्रन्थांना पूज्य मानतो ते राष्ट्रीय ग्रन्थ होत. *ज्ञानेश्वरी*, तुकारामाच्या *गाथा*, श्रीधराचे व महीपतीचे ग्रन्थ हेच महाराष्ट्राचे अजून राष्ट्रीय ग्रंथ आहेत. हेच खेड्यापाड्यांतून वाचले जात आहेत, भक्तिभावानें ऐकले जात आहेत. आजच्या जमान्यांतील





कोणतें पुस्तक खेड्यापाड्यांतील जनतेच्या हृदयांत शिरलें आहे? खेड्यापाड्यांतील जनता हाच खरा महाराष्ट्र आहे. दहावीस शहरें म्हणजे महाराष्ट्र नव्हे. लाखों खेड्यांतून कोणत्या पुस्तकाचा प्रवेश झाला आहे? महाराष्ट्राचे आवडते कवि व आवडते कादंवरीकार यांचें कोणतें काव्य व कोणती कादंबरी त्या खऱ्या महाराष्ट्रांत गेली आहे? महाराष्ट्राचे आवडते – याचा अर्थ चार सुशिक्षितांचे आवडते यापेक्षां अधिक नाहीं. खरा महाराष्ट्र या कादंबरीकारांनीं व कवींनीं पाहिलेलाहि नसतो. त्या खऱ्या कष्टाळू व श्रमी महाराष्ट्राबद्दल यांना आदर नसतो, प्रेम नसतें त्याचें काय? कवि व कादंबरीकार ते काय म्हणून होतील?

बहुजनसमाजाला धार्मिक भावना आवडतात, किंवा साध्या रोजच्याच सुखदुःखातील प्रसंगांच्या भावनाहि त्याला समजतात. परंतु या दोन्ही प्रकारच्या भावना आजच्या महाराष्ट्रीय कलावानांनीं भुकेल्याच ठेवल्या आहेत. आजच्या काळाला अनुरूप अशी रूढिहीन धर्मभावना, भेदातीत धर्मभावना, प्रत्यक्ष प्रेम व सेवा यांच्या धर्मभावना कोणत्या कलावानानें त्यांना नेऊन दिल्या? वर्ध्याचे आचार्य विनोबाजी नेहमीं म्हणतात, "आज जर एखादा महीपति असता तर आजच्या भक्तांचा *भक्तिविजय* व आजच्या संतांचा *संतविजय* तो लिहिता." भारतांत नवीन काळाला अनुरूप अशी धर्मदृष्टि देणारे श्री रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, रामतीर्थ, दयानंद, महात्मा गांधी, रवींद्रनाथ इत्यादि संत व महात्मे झाले व आहेत; परंतु या संतांचा नवधर्म, सतेज, सोज्ज्वळ धर्म खेड्यापाड्यांतून पोंचवण्यासाठीं तळमळणारे महीपति कोठें आहेत? लोकमान्य, लालाजी, श्रद्धानंद, देशबंधु इत्यादि थोर देशभक्तांच्या कथा – या थोर देशसंतांच्या कथा – गाणारे कोठें आहेत वागीश्वर व कवीश्वर? बहुजनसमाजाला या पुरुषांचीं चरित्रें गाऊन धर्मभावना – आजच्या काळाला अनुरूप अशा धर्मभावना व कर्मभावना कलावानांना देतां आल्या असत्या.

त्याचप्रमाणें इतर साध्या व सरळ भावना, सुखदुःखाच्या भावना त्याहि कलावंतांच्या मनांत असतें तर त्यांना देतां आल्या असत्या. बहुजनसमाजाचे प्रश्न घेऊन ते कलाकृतींतून रंगवून या रोजच्या जीवनांतील भावनाहि त्यांना देतां आल्या असत्या. परंतु अर्वाचीन कलावान ज्याप्रमाणें अर्वाचीन धार्मिक भावना देत नाहींत, त्याप्रमाणें सामान्य लोकांच्या सुखदुःखाच्या भावनाहि रंगवीत नाहींत. धुळें जेलमध्यें खानदेशांतील एक कार्यकर्ते श्री. लोढुभाऊ म्हणून होते. हे खेड्यांतूनच वर आलेले आहेत. ते फार लिखतपढतवाले नाहींत. परंतु उत्कृष्ट असे बहुजनसमाजाचे वक्ते आहेत. खेड्यांतील लोकांच्या भाषेंत बोलून, त्यांना समजतील असे दृष्टांत देऊन, त्यांचीं हृदयें ते उचंबळवूं शकतात. धुळें जेलमध्यें सुशिक्षित सत्याग्रह्यांबरोबर कांहीं कादंबऱ्या वगैरे आल्या होत्या. पण कादंबऱ्या वाचून ते लोढुभाऊ म्हणाले, "यांत आमचें कोठेंच कांहीं नाहीं." हे त्यांचे करुण शब्द आजच्या कलावानांच्या हृदयांत सुरीप्रमाणें चरचर चिरीत गेले पाहिजेत. त्यांच्या खेड्यापाड्यांतील लोकांचें चित्र त्यांत कोठें होतें? बहुजनसमाजाबद्दल त्यांत काय होतें? तुमच्या *रागिण्या* व तुमच्या *दौलती* – यांचें बहुजनसमाजाला काय होय? तुमचे उच्च काव्यशास्त्रविनोद, तुमचे सुसंस्कृत वैषयिक सुखविलास – त्यांना त्यांतील कांहीं समजत नाहीं. ह्या कादंबऱ्यांतील वातावरण तो ग्रहण करूं शकत नाहीं. सिनेमांतील नटांचीं नांवें, चिरुटांचीं नांवें, वस्त्र्यांचीं नांवें, तेलांचीं नांवें, कोटांच्या व केसांच्या कटांचे प्रकार – त्याला कांहीं उमजत नाहीं. "तो पॅथेला गेला होता" याचा अर्थ तो बिचारा काय करणार? 'शेव्हर्लेट' याचा अर्थ तो काय करणार? 'हनीड्यूक' याचा अर्थ तो काय करणार? हें सारें वातावरण कोठलें आहे तें त्याला समजतच नाहीं. दुर्दैव त्याचें! त्याच्यासाठीं संस्कृती नाहींच आहे. डुकराला मोत्यांचा चारा काय उपयोगी? तो राजहंसांनींच सेवावा!

बहुजनसमाज व वरचा वर्ग यांचा संबंधच आज राहिला नाहीं. सुशिक्षित लोकांची – आंग्लविद्याविभूषितांची – एक निराळीच जात झाली आहे. इजिप्तमध्यें ज्यावेळेस इंग्रजी शिक्षण सुरू करण्यांत आलें, त्यावेळेस कांहीं इंग्रज त्या गोष्टीच्या विरूद्ध होते. परंतु तो थोर मुत्सद्दी म्हणाला, "A race of brown Englishmen will be produced here in a generation or two." (एकदोन पिढ्यांतच या शिक्षणानें एक पिंगट रंगाची इंग्रज जात येथें निर्माण होईल.) हिंदुस्थानांत तेंच भविष्य सत्य झालें आहे. आजच्या आंग्लविद्याविभूषितांचा वर्ग म्हणजे गांवठीसाहेबांचा वर्ग होय. गोरा रंग व स्वातंत्र्य नसल्यामुळें ते अस्सल साहेब होत नाहींत, युरोपियन साहेब होत नाहींत. बाकी १४ आणे ते साहेबच असतात. माझे एक विद्वान मित्र एकदां सांगत होते, "आगगाडींतून प्रवास करितांना मी साहेबी पोषाख करितों. म्हणजे समजलास नाहीं, अरे, भरपूर जागा मिळते!" साहेबाचा पोषाख करून आपल्याच

बांधवांपासून ऐटीनें दूर राहणारे असे हे गुलाम साहेब आहेत. असा हा जो नवीन वर्ग त्याचा बहुजनसमाजाशीं कसा संबंध येणार? यांचे खेळ, यांचें खाणें, यांच्या करमणुकी, यांचे पेहराव, यांची भाषा (कारण यांच्या मराठी बोलण्यांत शेंकडा ७५ शब्द इंग्रजी येत असतात.) सारें साहेबी. म्हणूनच यांची कलाहि साहेबी बनलेली आहे.

सुशिक्षित वर्ग म्हणजे समाजाचें डोकें. बहुजनसमाज म्हणजे पाय. समाजपुरुषाचें मुंडकें व हें खालचें सारें धड यांची आज फारकत झाली आहे. वरच्या साहेबी थाटाच्या मुंडक्याला हें खालचें धड कांहीं आवडत नाहीं. हे खालचे शेणामातींत बरबटलेले पाय शोभत नाहींत! ज्या समाजांत धड व मुंडकें एकत्र नाहीं तो समाज जिवंत कसा राहावयाचा? श्रमजीवी लोक म्हणजे समाजाचे पाय; परंतु या पायांची वास्तपुस्त घ्यावयास कोण जात आहे? माझ्या पायांत जर कांटा बोंचला तर माझ्या वरच्या डोळ्यांना पाणी येतें! पायाचें दुःख कोठें आहे तें डोळे पाहूं लागतात. परंतु आज समाजांतील खालच्या लोकांच्या दुःखानें वरच्या वर्गांतील लोकांचे डोळे ओले होतात का? वरचे डोळे खालच्या पायांकडे धांवतात का? वरच्या डोक्यानें या पायांशीं खरोखर नमलें पाहिजे. वरच्या वर्गांनीं आजपर्यंत उपेक्षिलेल्या या कष्टाळु लोकांजवळ जाऊन म्हटलें पाहिजे

'आपण बसुं एकेठायीं। तुझे पाय माझे डोईं'

परंतु हें डोकें आपल्याच ऐटींत व मिजासींत आहे.

परंतु ही ऐट टिकणार नाहीं. कमळ वर सुंदर टवटवीत शोभत असतें. तें पंकज रमणीयपणें मिरवत असतें. मान वर करून डोलत असतें. परंतु त्या पंकजाचा देंठ खालीं चिखलांत, खालीं शेवाळांत लडबडलेला असतो. त्या चिखलांत कष्ट करणाऱ्या देंठामुळें हें कमळ वर मिरवत असतें. परंतु तो देंठ जर सुकला तर हें कमळ प्राणास मुकणारच आहे. बहुजन-समाजाच्या श्रमावरच वरच्या पांढरपेशांचीं, वरच्या विद्या-विभूषितांचीं, मुखकमळें टवटवीत दिसत आहेत. परंतु हा कष्टाळू बहुजनसमाज जर सुकत चालला, त्याच्याभोंवतीं कांहींच ओलावा राहिला नाहीं, तर वरचीं हीं सारीं मुखकमळें पण म्लान होणार आहेत, हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे.

बहुजनसमाजाला कोणता मोबदला आपण देतों? बहुजन-समाज आपणांला खावयास देतो. आपण त्याला कोणतें खाद्य पुरवतों? शेले एके ठिकाणीं म्हणतो, Farmer is the great-est Artist. (शेतकरी हाहि थोर कलावान आहे.) तो काळी जमीन हिरवीहिरवी करतो; जेथें कांहीं नव्हतें तेथें कणसें डोलवतो. तो थोर सृष्टा आहे, थोर निर्मिति करणारा आहे. त्याचीं तीं शेतें, त्याचे ते मळे, त्यानें लावलेलीं फळझाडें ह्या त्याच्या कलाकृती. ह्या त्याच्या कलाकृती वरच्या वर्गांना पोषीत आहेत. परंतु वरच्या वर्गांतील कोणत्या कलाकृती त्याला पोसावयास जात आहेत? कार्लाईलनें म्हटलें आहे "Two men I honour and no third" (दोन प्रकारच्या माणसांना मी मान देतों, आणखी कोणालाहि नाहीं.) हे कोणते दोन प्रकार? देहाला भाकर देणाऱ्यांचा एक प्रकार व मनाला भाकर देणाऱ्यांचा दुसरा प्रकार. एक श्रम करून देहाला पोसतो, दुसरा चिंतन करून हृदय व बुद्धि यांना पोसतो. शेतकरी तुम्हांला धान्याची भाकर देत आहे. तुम्ही कोणती विचारांची भाकर, भावनांची भाकर पौष्टिक व हितकर अशी त्याच्या हृदयाजवळ नेली आहे?

भगवान् बुद्ध एकदां एका मोठ्या शेतकऱ्याच्या अंगणांत हातांत भिक्षापात्र घेऊन उभे होते. धान्याची मळणी चालली होती. सोन्यासारखें धान्य तेथें पडलेलें होतें. तो शेतकरी बुद्धांना म्हणाला, "अशी भीक मागूं नये. अशी शेती करावी म्हणजे सोन्यासारखें धान्य मिळतें." बुद्धदेव म्हणाले, "मीहि गड्या शेतकरीच आहें." तो शेतकरी हंसून म्हणाला, "मग भीक कां मागतोस? कोठें आहे तुझें शेत, कोठें आहेत बैल, कोठें आहे तुझें पीक?" भगवान् बुद्ध म्हणाले, "माझें जीवन म्हणजे माझें शेत. या शेतांतील क्षुद्र वासनाविकारांचें विषारी गवत मी उपटून टाकलें आहे. विवेकानें ही भूमि नांगरली, संयमाचें कुंपण घातलें, प्रेम, सत्य, अहिंसा, परोपकार, सेवा यांचें पीक मी काढीत असतों व तें सर्वांना वांटीत असतों!" बुद्धदेवांनीं दिलेली भाकर अजूनहि जगाला पुरत आहे व पुढेंहि पुरेल. ती पौष्टिक भाकर होती, समाजाला बाळसें व बळ देणारी होती. ती अधिक खाऊन बाधली नसती. थोडी खाऊनहि कल्याण झालें असतें.

आपण कलावान – वरच्या वर्गांतील कलावान – कोणती शेती करीत आहोंत? कोणता विचारांचा व भावनांचा टपोरा पौष्टिक दाणा त्या शेतकऱ्याला मोबदला म्हणून देत आहोंत? विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, आपण पौष्टिक भाकर त्यांना मुळींच देत नाहीं. मनाची व हृदयाची वाढ





करणारें खाद्य त्यांना नेऊन देत नाहीं. त्यांना समजेल, त्यांना आकलन होईल अशा स्वच्छ व स्पष्ट रीतीनें ही हृद्य व पथ्य भाकर त्यांना आपण पुरवीत नाहीं. सूर्याचे किरण ज्याप्रमाणें सर्वत्र कोनाकोंपऱ्यांतहि घुसतात व तेथील जंतु मारतात, अंधार दूर करितात, त्याप्रमाणें आपल्या सत्कलेचे झिरझिरीत स्वच्छ किरण सर्वत्र जात नाहींत, असत् कल्पनांचें धुकें दूर करीत नाहींत, हृदयाजवळील अंधार नष्ट करीत नाहींत. जर कदाचित् आपण कांहीं खाद्य पाठविलेंच तर तें विषारी मात्र असतें. आपण निर्माण केलेल्या खाद्यांतील कांहीं चुकून त्या लोकांच्या हातांत गेलेंच तर त्यांच्या मनोबुद्धींना भ्रष्ट करण्यापलीकडे तें कांहीं करीत नाहीं. विलासाची, ऐषआरामाची चटक, झकपकपणाची, विदेशी वस्तूंची चटक, त्यांना आपण त्या खाद्यानें लावीत असतों; दुसरें कांहींएक करीत नाहीं.

महाराष्ट्रांतील कलावानांनो! हा महाराष्ट्र, मुमुर्षु व मरणोन्मुख महाराष्ट्र, जरा येऊन डोळेभर पाहा तरी. पाहा त्याच्या जखमा, पाहा त्याच्या वेदना, पाहा त्याचे कष्ट, पाहा त्याचे हाल, पाहा त्याचें अज्ञान, पाहा त्याच्या रूढी, पाहा त्याची उपासमार, पाहा त्याची पदोपदीं मानखंडना – आणि इतकें असूनहि दिसून येणारी त्याची श्रद्धा व समाधान वृत्ति! पाहा आणि क्षणभर उभे राहा. हें विराट् दुःख, ही अपार आपत्ति – यांच्या दर्शनानें नाहीं का तुमचे डोळे भरून येत? नाहीं का तुमचें हृदय विरघळत? या अपार दुःखाला वाचा फोडावी असें नाहीं का तुम्हांला वाटत? तुमच्या सर्व कलाकृतींतून गरिबाची हांक ऐकूं येऊंदे. तुमच्या कलाकृतींतून त्यांचीं दुःखें, त्यांच्या आकांक्षा यांचें चित्र दिसूंदे. तुमच्या कलाकृतींना स्पर्श करितांच बहुजनसमाजाच्या हृदयाला आपण स्पर्श करीत आहोंत असें वाटूं दे. तुम्ही ही विराट् जनता पाहाल तर मग खादीची तुम्ही टर उडविणार नाहीं. ती तुमच्या अंगाखांद्यावर खेळेल, अंथरूणपांघरुणांत घुसेल, हृदयांत व बुद्धींत प्रेमाचें स्थान मिळवील आणि मग तुमच्या कलाकृती खादीचें प्रेम हृदयाहृदयांत उत्पन्न करतील. ही विराट् जनता पाहाल तर ग्रामोद्योगाची तुम्ही हेटाळणी करणार नाहीं, खेड्यांतील वस्तु आधीं घ्याल. तेल्याच्या घाण्याचें तेल घ्याल, कुंभाराचें मडकें घ्याल, त्याचीं कौलें घरावर घालाल, चांभारानें केलेला जोडा वापराल, तुमच्या हृदयांत अपार सहानुभूति उत्पन्न होईल. तुमचें हृदय मृदु आहे, भावनाक्षम आहे, संस्कारक्षम आहे. या जनतेच्या अपार दुःखाजवळ तुम्ही जातांच त्यांचे प्रश्न ते तुमचे होतील, त्यांच्यासाठीं तुमचीं हृदयें तिळतीळ तुटूं लागतील. जा, निदान सुट्टींत तरी या भोळ्या महादेवाच्या मंदिरांत जा. तेथें प्रेमानें जा, आस्थेनें जा, सेवेच्या व कृतज्ञतेच्या बुद्धीनें जा, पश्चात्ताप वृत्तीनें जा, मग तुमच्या कलाकृती खऱ्या महाराष्ट्राच्या होतील, त्या सर्व-समाजाच्या होतील.

बहुजनसमाज! केवढा अनंत व अपार कलेला विषय! किती विविध, किती रसमय! परंतु आपणांला डोळे नाहींत व कान नाहींत. एक रशियन कलावान् मार्गें हिंदुस्थानांत आला होता. तो चित्रकार होता. हिंदी शेतकऱ्याच्या जीवनांतील प्रसंग चितारून त्यानें एक संग्रह तयार केला. परंतु आमच्या चित्रकारांना सदैव विषयाचें दारिद्र्य वाटतें. काय रेखाटावें, काय रंगवावें तें त्यांना समजत नाहीं. प्राचीन काळापासून आतांपर्यंतचा जो इतिहास, त्या इतिहासांत थोर भावना उंचबळवणारे हजारों प्रसंग आहेत; त्याशिवाय भारतांतील आजचें विविध जीवन, भारतांतील सृष्टिशोभा – अपार विषय आहेत. परंतु आपण खुर्ची सोडून हिंडूं तर! पलंगपंडित कलावान कांहीं करूं शकणार नाहीं, कांहीं पाहूं शकणार नाहीं. त्याला चार सुशिक्षित तोंडें एवढेंच दिसतें. त्याला समोरचा फोनो व पाठीमागचा हार्मोनियम एवढेंच दिसतें. त्याला प्रभात टॉकीज किंवा रेसकोर्स एवढेंच दिसतें.

टॉलस्टॉय म्हणतो, कलावानानें बहुजनसमाजाचें झालें पाहिजे. महापुरुष हा बहुजनसमाजाचा असतो. तो त्यांच्याजवळ जातो, त्याचीं सुखदुःखें पाहतो, त्याच्यासाठीं तळमळतो. महात्मा गांधींनीं साधेपणा आणून वरच्या वर्गांना या बहुजनसमाजाच्याजवळ नेण्याचें थोर कार्य सुरू केलें आहे. अलग पडलेल्या धडाला व मुंडक्याला हा महापुरुष सांधूं पाहात आहे, जोडूं पाहात आहे. डोकें व पाय एकत्र आणीत आहे. हा महापुरुष नवधर्म देत आहे, आजच्या काळाला अनुरूप अशी विशाल धर्मदृष्टि देत आहे. दरिद्रीनारायणांचे प्रश्न तो हातांत घेत आहे. अशा महापुरुषाशीं सारे भारतीय कलावान सहकार्य करतील तर किती आनंदाची गोष्ट होईल? या महापुरुषाचे जर आपण हात, पाय, डोळे झालों तर केवढी बहार होईल? हजारों लहानमोठे कलावान या महापुरुषाचे जर हजारों हात झाले तर या सहस्रबाहु, सहस्रशीर्षा महापुरुष समाजाला एका क्षणांत सौभाग्याच्या शिखरावर, स्वातंत्र्याच्या शिखरावर नाहीं का घेऊन जाणार?

जवळजवळ दीड वर्ष त्या गोष्टीला झालें. मी त्यावेळेस सातान्याला होतों. तेथील पाठकसभागृहांत एका नामांकित साहित्यसेवकाचें व्याख्यान होतें. माझे मित्र तेथील वकील श्री. शिवरामपंत मोडक यांच्यावरोबर मीहि व्याख्यानाला गेलों होतों. साहित्य व कला यासंबंधीं व्याख्याते ऊहापोह करीत होते. ते म्हणाले, "अलीकडे एक निराळीच टूम निघाली आहे. समाजांत ज्या विषयांची चर्चा चालली असेल, त्यांतील एखादा घ्यावयाचा व त्यावर कांहींतरी लिहावयाचें म्हणजे झाली कला. उदाहरणार्थ, आज अस्पृश्योद्धाराची चळवळ चालली आहे. म्हणून कोणी उठतो व 'नव्याकाळात' गोष्ट देतो. 'एका विहिरीवर एक म्हारीण गेली. तिला पाणी कोणी घालीना. कोणी तिला दगड मारले, कोणी हुटहुट केलें. एक ब्राह्मण येतो. तिच्या मातीच्या घागरीवर तो दगड मारतो. त्याचा नेम लागतो. ती घागर फुटते. म्हारीण रडत घरीं जाते.' झाली गोष्ट. ह्यांत काय कला आहे? कलेचा हा उपमर्द आहे."

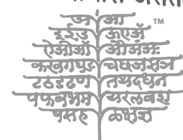
मी माझ्या मनांत म्हटलें, "ज्या तुम्हां कलावानांना आपल्याजवळ थोर कला आहे असें वाटतें, ते तुम्ही या थोर व महत्त्वाच्या प्रश्नावर कां नाहीं लिहीत? समाजांतील महापुरुषानें हरिजनसेवेचें ध्येय राष्ट्रासमोर ठेविलें. थोर कलावंतांनीं तें आपलेंसें करून गांवोगांव गेलें पाहिजे होतें. तुम्हीं त्या ध्येयाकडे वळत नाहीं. मग ज्याच्याजवळ फार कला नसली तरी कळवळा आहे, त्याच्यानें राहवत नाहीं. तो आपली मोडकीतोडकीच कला घेतो व महापुरुषानें दाखविलेल्या ध्येयाचा प्रसार करण्यासाठीं उभा राहतो. त्याच्याजवळ जीं साधनें आहेत, त्या साधनांनींच त्या उदार भावना जनतेच्या हृदयांत जागृत करण्याची तो खटपट करतो; परंतु अशाची तुम्ही टर उडवावी काय? तुम्ही कलावंतांनी कॉलेजांतल्या पांखरांच्या लीला वर्णन करण्यांतच सारी कला खर्च करावी, मग महापुरुषानें दाखविलेल्या ध्येयांना कोण पूजील, त्या ध्येयांना कोण रंगवील, राष्ट्र कोण उभें करील, समाजाला कोण पुढें ढकलील?"

महापुरुषाच्या पाठोपाठ कलेनें गेलें पाहिजे ही गोष्टच या कलाविलासवादी लोकांना पटत नसते. कला कोणाची दासी नाहीं. महापुरुषानें दाखविलेल्या ध्येयाची दासी माझ्या कलेनें कां व्हावें? माझी कला का बटीक आहे? माझी कला माझ्या आवडत्या भावनांची मालकीण. कलेसाठीं कला हें आमचें ब्रीदवाक्य असें हे स्वैराचारी म्हणत असतात; परंतु त्यांना एकच सांगावेंसें वाटतें, जगांत तुम्ही एकटे नाहीं. तुमच्या बोलण्याचालण्याचा चांगला किंवा वाईट परिणाम समाजावर होत असतो. माझ्या घरांत प्लेगचे उंदीर मेले म्हणून म्युनिसिपालिटीनें माझ्या घरांत कां शिरावें – हें म्हणतां येणार नाहीं. माझ्या घरांतील प्लेगचे जंतू दुसऱ्या घरांत जातील. माझें एकट्याचेंच जगांत घर असतें तर निराळें. परंतु दुसऱ्यांचीं घरें आजूबाजूस आहेत. त्यांच्यामध्यें मी नांदत आहें. दुसऱ्याच्या आरोग्यासाठीं माझ्या घरांतहि मी घाण करतां कामा नये. माझ्या प्रत्येक कृतीचा केवळ माझ्यावरच परिणाम होतो असें नाहीं, तर आजूबाजूच्या सर्व समाजावर होत असतो. आपण सारे पेरणारे आहोंत. बरें किंवा वाईट आपण सारखें पेरीत आहोंत. जें पेरूं तें उगवेल व समाजाला आणि स्वतःलाहि तें खावें लागेल. कलेसाठीं कलाविलास करणारा – तोहि पेरीत असतो. प्रत्येक गोष्टीचा जगांत परिणाम होत असतो. डोळ्याचा दृष्टिक्षेप, बोललेला शब्द व लिहिलेला विचार या सर्वांना फळें येत असतात. तुमची इच्छा असो वा नसो – तुम्ही सारखे पेरणी करून राहिले आहांत. आपण काय पेरीत आहोंत याचा प्रत्येकानें विचार केला पाहिजे. आपण समाजांत राहणारे आहोंत. या समाजावर आपल्या कृतीचा काय परिणाम होत आहे हें प्रत्येकानें दक्ष राहून पाहिलें पाहिजे.

ख्रिस्तानें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे, "जे स्वतः पापें करतात, त्यांचें नाहीं मला तितकें वाईट वाटत. परंतु आपल्या पापांनीं या माझ्या लहानग्यांना, या कोंवळ्या मुलांना जे बिघडवितात, त्यांचा मात्र मला किती संताप येतो तें सांगवत नाहीं." ख्रिस्ताचे हे गंभीर शब्द सर्व कलावंतांनीं, सर्व मातापितरांनीं लक्षांत ठेविले पाहिजेत. एका गृहस्थाच्या घरीं फोनो होता. 'डोळे हे जुल्मी गडे' हें पद सुरू होतें. लहान मुलानें बापाला विचारिलें, "बाबा, डोळे कसे हो जुल्मी असतात? आई रागावते तेव्हां होय? हसूं नका. सांगाना." पित्यानें जवळच बसलेल्या पत्नीकडे पाहिलें व जुल्मी डोळ्यांचा प्रभाव दाखविला. परंतु तें मुकें प्रवचन त्या मुलाला समजेना. घरीं, दारीं हींच गाणीं या माझ्या लहानग्यांच्या कानीं पडत आहेत. ऋग्वेदांत वसिष्ठ ऋषि म्हणतात, "देवा वरुणा! माझ्या अपराधांबद्दल माझ्यावर नको रागाऊं. हे शेजारीं जे वयानें मोठे लोक आहेत, त्यांचाच कित्ता मी उचलतों."

'अस्ति ज्यायान् कनीयस उपारे'

'हा ज्येष्ठ मनुष्य कनिष्ठाच्या शेजारीं असतो, तो त्याला





विघडवितो.' आपल्या समाजांत कलेच्या नांवाखालीं हेंच चाललें आहे.

एका रशियन ग्रन्थकारानें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे "तरुणांचीं आवडतीं गाणीं मला सांगा म्हणजे त्यांचें व त्यांच्या राष्ट्राचें भवितव्य मी सांगेन." आपल्या राष्ट्रांतील तरुणांचीं कोणतीं आवडतीं गाणीं आहेत? महाराष्ट्रांतील तरुणांच्या ओठांवर कलावानांनीं कोणतीं गाणीं खेळत ठेविलीं आहेत?

'कशि या त्यजूं पदाला'
'तूं अशीच निशिदिन टाकी गडे मोहिनी'
'मैत्रिणी बेगी बेगी चल'
'हांसवी नाचवी हृदयाला'
'बिंबाधरमधुपाना'
'डोळे हे जुल्मी गडे'

हीं व असलींच गाणीं आपण लोकप्रिय करीत आहोंत ना? असल्याच गोष्टी आपल्याजवळ आहेत ना? असलींच चित्रें आपल्या मासिकांत व मासिकावर आहेत ना? या असल्या कचऱ्याच्या राशींतून कशा स्वरूपाचें राष्ट्र तयार होणार? नवीन मानसशास्त्रवेत्ते म्हणतात "एकच मुख्य ब्रह्म आहे व तें म्हणजे रतिब्रह्म. रतिभावना हीच सर्व जीवनांत मुख्य आहे. सारा हिचा खेळ आहे." आमच्या कलावानांनीं या ब्रह्माचीं उपनिषदें गाण्याचें ध्येय ठरविलें आहे व सारा समाज विषयलंपट, दुबळा, कर्महीन असा करण्याचें भव्य कर्म आरंभिलें आहे. दुर्दैव देशाचें, दुसरें काय?

भगवान् शंकराचार्यांनी तीन गोष्टी दुर्लभ म्हणून सांगितल्या आहेत. मनुष्यजन्म, मुमुक्षा व महापुरुषसंश्रय या तीन गोष्टी फार भाग्यानें मिळतात. आपण सारे मनुष्य आहोंत. राष्ट्रामध्यें मुक्त होण्याची इच्छाहि उत्पन्न झाली आहे आणि महापुरुषांचा लाभहि मिळाला आहे. आतां आपलें काम एवढेंच आहे कीं या महापुरुषांच्या पाठोपाठ जावयाचें व मुक्त व्हावयाचें. कलावानांचें हें पहिलें कर्तव्य आहे. एका रामायणानें जितकें शिकविलें, तितकें कोणी शिकविलें? बायकांच्या कहाण्यांनीं जेवढें शिकविलें तेवढें कोणी शिकविलें? एका *वंदेमातरम्* गीतानें जेवढें शिकवलें, तेवढें कोणत्या काव्यराशींनीं शिकविलें? एखादेंच पुस्तक, एखादेंच गाणें, एखादीच कहाणी – परंतु साऱ्या समाजांत क्रांति घडवून आणण्याची त्यांत शक्ति असते. ज्यांच्याजवळ अशी शक्ति असते त्यांनीं ती समाजांत मंगल, कल्याण, संयम, त्याग, सेवा, श्रम, कष्ट, बंधुप्रेम हे गुण निर्माण करण्यांत खर्च करावी. दरिद्री लोक तडफडत असतां, हरिजनांना पशूसारखे वागविले जात असतां, हिंदुमुसलमान आगीचे वेताळ झालेले असतांना, तरुणतरुणींच्या चैनीचें, त्यांच्या केंसांचें, त्यांच्या गाण्यांचें, त्यांच्या सिनेमाभेटीचें, त्यांच्या खोलींतील चित्रांचें, त्यांच्या डझनवारी कपड्यांचें, त्यांच्या मोठ्या व छोट्या मेजवानींचें, त्यांच्या फिरण्याचें, त्यांच्या हातांतील छडीचें, त्यांच्या बुटांचें, त्यांच्या तोंडांतील धुराच्या नळीचें याच गोष्टींचीं वर्णनें करण्यांत त्यांची कला कशी रमते व रंगते तें हरीचें हरी जाणे. राष्ट्रांतील महापुरुषांचे ओरडून घसे बसले. ते नुसते ओरडत नाहींत तर जिवापाड अहोरात्र रक्ताचें पाणी करीत आहेत. परंतु या उज्वल व महनीय विभूतींकडे पाहून महाराष्ट्रांतील कलावानांचीं हृदयें उचंबळून येत नाहींत. चंद्राला पाहून विशाल व थोर हृदयाचा सागरच उचंबळतो व हजारों लाटांनीं त्या चंद्राला मिठी मारण्यासाठीं वरवर जाऊं पाहतो. परंतु ती चिंचोळी संकुचित विहीर –तिचें हृदय उचंबळत नाहीं, तिला चंद्र पाहून भरतें येत नाहीं. महाराष्ट्रांतील कलावानांचीं हृदयें विहिरींप्रमाणें आंवळ, संकुचित व क्षुद्र झालीं का? देशांतील महापुरुष पाहून त्यांची हृदयें उचंबळून येत नाहींत का? हिंदुस्थानांतील महापुरुषांनीं दाखविलेल्या ध्येयांच्या पाठोपाठ जर हिंदुस्थानांतील कलावंतांनीं उत्कटतेनें धांव घेतली असती तर भारतांत आज निराळेंच दृश्य दिसलें असतें. भारतवर्ष किती तरी पुढें सरकला असता. परंतु देशांतील महापुरुष एका बाजूला जात आहेत व कलावान दुसऱ्या बाजूला जात आहेत! ज्या देशांतील महापुरुष व कलावान यांच्यामध्यें मेळ नसतो, सहकार्य नसतें, त्या देशाच्या दुर्दैवाला सीमा नाहीं. जेथील महापुरुष व कलावान यांचीं तोंडें निरनिराळ्या दिशांना आहेत, त्या देशाला आशा नाहीं. देव करो व भारतांतील कलावान, महर्षि टॉलस्टॉय यांनीं सांगितल्याप्रमाणें, महात्म्यांच्या भोंवतीं प्रदक्षिणा घालावयास लागोत, महात्म्यांचीं ध्येयें जळजळीत भावनांनी हृदयाहृदयांत जागृत करोत. दुसरें काय?

अधिकार सोडून अतिक्रमण केल्याबद्दल सारे कलावान बंधु मला क्षमा करतील. अशी आशा करून, हें भाषांतर सदोष असलें तरी सर्व गोड करून घेवोत अशी प्रार्थना करून, मी सर्वांचा निरोप घेतों.



आजचा मार्क्सवादी विचार : पाच प्रमेये

फ्रेडरिक जेम्सन

(भाषांतर : मुरलीधर पवार)

प्रमेय पहिले

ज्या ज्या वेळी भांडवलशाही व्यवस्थेमध्येच संरचनात्मक बदल होतात, किंवा तिचा संरचनात्मक कायापालट होतो, त्या त्या वेळी मार्क्सवादी विचारव्यूहाची फेरमांडणी ('Post-Marxisms') नियमितपणे केली जाते.

मार्क्सवाद हे भांडवलशाही व्यवस्था समजून घेण्याचे विज्ञान आहे. किंवा अधिक समर्पकपणे असे म्हणता येईल की, मार्क्सवाद भांडवलशाही व्यवस्थेमधील अंगभूत अंतर्विरोधांचे विश्लेषण व चिकित्सा करणारे विज्ञान आहे. भांडवलशाहीचा निर्णायक विजय झाला असून 'मार्क्सवादाचा अंत' नेहमीसाठी झाला असल्याचे घोषित करण्यात येत आहे. पण या दोहोंमधील संबंधच असा आहे की, भांडवलशाही जोवर आहे तोवर, भांडवलशाहीतील अंतर्विरोधांची उकल करणारे चिकित्साशास्त्र म्हणून मार्क्सवाद हाही अस्तित्वात राहणारच. शिवाय भांडवलशाहीचा 'निर्णायक व कायमच्यासाठी' विजय झालाय असे आजच घोषित करण्याची घाई करू नये हे बरे.

कारण भांडवलदारी व्यवस्थेतील 'अंतर्विरोध' हे काही आकारहीन स्वरूपाचे अंतर्गत विघटन नाही. हे अंतर्विरोध नियमितपणे निर्माण होतात, त्यांच्यामध्ये सुस्पष्ट तर्कसंगती असते. इतकेच नव्हे तर, अंतर्विरोध उत्पन्न झाल्यावर या अंतर्विरोधांची सैद्धान्तिक मांडणी करता येते. भांडवलशाहीची उत्पादन करण्याची तंत्रज्ञानात्मक क्षमता अशी असते की, त्यामुळे क्रयवस्तूंचे उत्पादन अतिरिक्त होतेच आणि मग या व्यवस्थेमध्ये पेचप्रसंग उद्‌भवतो; तो समग्र व्यवस्थेवर परिणाम करतो. भांडवलशाही व्यवस्थेतील एखादा-दुसरा घटकावयव निकामी होतो असे नाही; साऱ्या व्यवस्थाभर अंतर्विरोध पोचलेले असतात; व्यवस्था कोंडीत सापडते.

तथापि भांडवलशाहीचे वैशिष्ट्य असे की, ती मानवी इतिहासातील एक अत्यंत लवचिक व टिकून राहण्यासाठी स्वतःमध्ये अनुरूप बदल करून घेण्याची तयारी व क्षमता प्रकट केलेली उत्पादनपद्धती व अर्थव्यवस्था आहे. आतापर्यंत तिने अशा प्रकारच्या नियतकालिक अरिष्टांवर (Cyclic crises) मात करण्यात यश मिळविले आहे. हे यश मिळविण्यासाठी तिने दुहेरी रणनीती अंगिकारिली : १) भांडवलदारी व्यवस्थेचा विस्तार करणे, आणि २) मूलतः नवनवीन प्रकारच्या क्रयवस्तूंचे उत्पादन करणे.

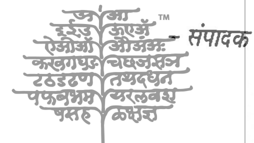
(१) *भांडवलदारी व्यवस्थेचा विस्तार* : भांडवलशाही व्यवस्थेचे नेहमीच एक केंद्रस्थान असते. अलीकडे या केंद्रस्थानी अमेरिकेची अधिसत्ता आहे; त्यापूर्वी इंग्लंड हे या व्यवस्थेचे केंद्रस्थान होते. प्रत्येक नवीन केंद्रस्थानाचा भौगोलिक विस्तार आधीच्या केंद्रस्थानापेक्षा मोठा असतो. तसेच, त्या केंद्रस्थानाचे प्रभावक्षेत्रही अधिक समावेशक असते. याप्रमाणे अधिकाधिक विस्तीर्ण भू-प्रदेशांचे दरवाजे भांडवली क्रयवस्तूंसाठी उघडले जातात, व नवनवीन बाजारपेठा आणि नवीन क्रयवस्तूंच्या साहाय्याने या भूप्रदेशांना भांडवलशाही व्यवस्थेत समाविष्ट करण्यात येते.

भांडवलशाहीच्या या विकासप्रक्रियेचा वृत्तान्त एका वेगळ्या दृष्टिकोनातून पुढीलप्रमाणे मांडता येईल : अठराव्या शतकामध्ये जी औद्योगिक क्रांती झाली, तिने राष्ट्र-राज्याच्या परिघातल्या भांडवलशाहीचा अवतार झाला असे म्हणता येईल. मार्क्सने

फ्रेडरिक जेम्सन यांचा *फाइव्ह थिसिस ऑन ॲक्च्युअली एक्झिस्टिंग मार्क्सिझम* हा लेख अमेरिकेतून प्रसिद्ध होणाऱ्या सुविख्यात *मंथली रिव्ह्यू* या मार्क्सवादी नियतकालिकाच्या खंड ४७, अंक ११, एप्रिल १९९६ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला. संपादक व प्रकाशक यांच्या सौजन्याने त्याचे भाषांतर आम्ही येथे प्रसिद्ध स्तरीत आहोत. मार्क्सवादी भूमिका न सोडता, बदललेला काळ व परिस्थिती यांना अनुरुप अशी मार्क्सवादाची फेरमांडणी करणारे आणखीही काही लेख यापुढील काळात प्रसिद्ध करावयाचा आमचा मानस आहे.

— *संपादक*

* मूळ लेखातील तळटीपा वगळल्या आहेत.





भांडवलशाहीच्या या पहिल्या अवताराचा अनुभव घेतला. तो द्रष्टा विचारवंत असल्यामुळे त्याने या पहिल्या अवताराची मर्म-चिकित्सा केली. यानंतर, एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीला, भांडवलशाहीच्या इतिहासातील तिचा दुसरा महत्त्वपूर्ण, साम्राज्यवादी व्यवस्था हा अवतार झाला. साम्राज्यशाहीच्या या अवतारामध्ये भांडवलशाहीने राष्ट्रीय बाजारपेठांच्या मर्यादा ओलांडून जागतिक वासाहतिक व्यवस्था स्थापन केली.

आणि अखेर, दुसऱ्या महायुद्धानंतर, भांडवलशाही व्यवस्थेने तिसरा अवतार धारण केला. जुनी साम्राज्यवादी व्यवस्था मोडून त्या जागी एक नवीन जागतिक व्यवस्था निर्माण करण्यात आली. या जागतिक व्यवस्थेवर बहुराष्ट्रीय कंपन्यांचे प्रभुत्व आहे.

सोविएत युनियनचे विघटन झाल्यानंतरच्या काळातली ही आजच्या घडीची जागतिक भांडवलशाही व्यवस्था युरोप, अमेरिका आणि जपान या तीन पायांवर (केंद्रांवर) उभारलेली आहे. त्या प्रत्येक केंद्राच्या प्रभुत्वक्षेत्रात अनेक उपग्रहस्वरूपी राष्ट्र-राज्ये आहेत. पण या व्यवस्थेला स्वतःचा स्थिर असा तोल नाही; ती कायम डळमळित व अस्थिर राहिलेली आहे. भांडवलशाहीचे हे मन्वंतर सुरळीतपणे घडून आलेले नाही. वेळोवेळी मोठे हादरे बसत बसत, कळा सोसत ते घडून आले. 'शीत-युद्धा'च्या समाप्तीपर्यंत ही प्रक्रिया खऱ्या अर्थाने पूर्ण झाली नाही. आज ती अधिक पूर्णावस्थेत पोचली आहे.

परंतु या अवताराची व्याप्ती आधीच्या साम्राज्यशाही अवतारापेक्षा अधिक सर्वव्यापी जागतिक आहे. भारत, ब्राझील व पूर्व युरोपातील देशांमध्ये आर्थिक व्यवहार निर्नियंत्रित करण्यात आले आहेत. त्यामुळे जगभरच्या भांडवलाला व मुक्त बाजारव्यवस्थेला या देशांमध्ये शिरकाव करण्याची संधी मिळाली आहे, व ती भांडवलशाहीच्या आधीच्या टप्प्यापेक्षा मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध झाली आहे. या सर्व घडामोडी पाहता, मार्क्सने भाकित केल्याप्रमाणे सारे जग ही आज एकच बाजारपेठ बनली आहे, या अर्थाने भांडवलशाहीने तिच्या वाटचालीचा अंतिम टप्पा गाठला आहे, आणि, इतर बदलांबरोबरच, आता श्रमशक्तीचे विश्वव्यापी, सार्वत्रिक क्रयवस्तूकरण (the universal commodification of labour power) झाले आहे असा निष्कर्ष काढता येईल का? याबद्दल शंका आहे. कारण भांडवलशाही व्यवस्थेच्या या नवीन अवतारामध्ये दडलेल्या वर्गीय संबंधांची व वर्गसंघर्षाची गतिकी कार्यरत होण्या इतका व तिचा आकार प्रकट होण्याइतका काळ लोटलेला नाही. जागतिकीकरणामुळे उद्योग, व्यापार व एकूण आर्थिक जीवनामध्ये ज्या प्रमाणावर परिवर्तन घडून आले आहे, त्याच्या विरोधात त्याला सामोऱ्या जाणाऱ्या श्रमजीवी वर्गाच्या संघटनेचे रूप आणि राजकीय संघर्षाची प्रक्रिया कोणत्या नवीन स्वरूपांमध्ये व दिशेने वाटचाल करणार आहे, या गोष्टी अजून आकारास यावयाच्या आहेत.

(२) *नवनवीन प्रकारच्या वस्तूंचे उत्पादन* : भांडवलशाही व्यवस्थेमधील अंगभूत अंतर्विरोधांमुळे निर्माण होणारे पेचप्रसंग सोडविण्यासाठी आणखी एका मार्गाचा अवलंब केला जातो. तो म्हणजे, उत्पादनतंत्रांमध्ये नवनवीन सुधारणा करीत राहत आणि एकूण (तंत्रविज्ञानाच्या क्षेत्रात) क्रांती घडवून हे आर्थिक पेचप्रसंग सोडविले जातात. उत्पादन तंत्रज्ञानामधील या बदलांची भांडवलशाहीच्या वर वर्णन केलेल्या विकासक्रमातील अवतारांशी अर्नेस्ट मँडेल यांनी पुढीलप्रमाणे सांगड घातली आहे. उदाहरणार्थ, वाफेच्या ऊर्जेशी निगडित असलेले तंत्रज्ञान भांडवलशाही 'राष्ट्रीय' अवताराशी; तर वीज व अंतर्ज्वलन इंजिन 'साम्राज्यशाही' अवताराशी; आणि अणुऊर्जा व सायबरनेटिक्स (स्वयंचलन व नियमन यांचे तंत्रविज्ञान) ही तंत्रविज्ञाने आजच्या अवताराशी, म्हणजे बहुराष्ट्रीय कंपन्यांच्या प्रभुत्वाखालील भांडवलशाहीशी व जागतिकीकरणाशी. भांडवलशाहीच्या या तिसऱ्या अवताराला काहीजण 'आधुनिकतेच्या पलीकडे गेलेली' (post-modernity) असेही म्हणतात. या क्रांतिकारक तंत्रविज्ञानांच्या साहाय्याने नवनवीन प्रकारच्या क्रयवस्तूंचे उत्पादन करता येते, व नवीन भू-प्रदेशांचे दरवाजे या भांडवली उत्पादनासाठी उघडले जातात. याप्रमाणे आज जग 'आकुंचन' पावत असून भांडवलशाही व्यवस्थेची पुनर्रचनाही त्या नवीन प्रमाणानुसार केली जात आहे. 'माहिती' (इन्फर्मेशन) व सायबरनेटिक्स ही तंत्रज्ञाने आजच्या भांडवलशाही व्यवस्थेची गुणवैशिष्ट्ये आहेत हे विधान याच अर्थाने योग्य आहे असे म्हणता येईल. तसेच, ती या व्यवस्थेच्या सांस्कृतिक अंगाचे वैशिष्ट्यही चांगल्या प्रकारे व्यक्त करतात. परंतु एक गोष्ट ध्यानात ठेवली पाहिजे की, या व्यवस्थेची ही गुणवैशिष्ट्ये तदंतर्गत आर्थिक व्यवहारांच्या गतीशी जोडली पाहिजेत. कारण एरवी त्यांना या गतिकीपासून भाषिक, वैचारिक व विचार-प्रणालीच्या (आयडियालॉजी) पातळीवर सहजपणे काहीसे विलग केले जाते.

भांडवलशाहीची ऐतिहासिक कालखंडानुसार विविध अवतारांमध्ये केलेली ही मांडणी जर मान्य केली तर एक गोष्ट एकदम स्पष्ट होते. मार्क्सवादाची फेरमांडणी वेळोवेळी केली गेली आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस 'रिव्हिजनिझम' या नावाने ओळखली जाणारी बर्नस्टाइन यांची मांडणी ते थेट 'पोस्ट-स्ट्रक्चरॅलिझम'च्या या शतकाच्या ८ व्या दशकात केल्या गेलेल्या मांडण्या, आणि मार्क्सवादाची झालेली 'कोंडी' वा त्याचे 'मरण' यांविषयीचे प्रतिपादन, येथपर्यंतची प्रत्येक फेरमांडणी ही भांडवलशाही व्यवस्थेमध्ये जेव्हा संरचनात्मक बदल होत असतात, व तिचा विलक्षणरीत्या विस्तार होत असतो, त्याचवेळी नेमक्या केल्या गेल्या आहेत. अर्थात् मार्क्सवादी विचारवंतांनीही समाजवास्तवांमध्ये होणाऱ्या परि-वर्तनांची व घडामोडींची दखल घेतली आहे. भांडवलवादी व्यवस्थेच्या नवनवीन व अनपेक्षित अवतारांची तात्त्विक चिकित्सा करून आधुनिक, वर्तमान 'आधुनिकोत्तर' (पोस्ट-मॉडर्न) नव- मार्क्सवादाचा विचारव्यूह ते स्पष्ट करीत आहेत. कारण शेवटी भांडवलदारी व्यवस्थेमधील अंगभूत अंतर्विरोधांचा चिकित्सक अभ्यास करणे हे मार्क्सवादाचे अंगीकृत उद्दिष्टच आहे.

प्रमेय दुसरे

समाजवाद हे मानवी स्वातंत्र्य प्रत्यक्षात मूर्त करू पाहणारे 'दर्शन' (व्हिजन) आहे. सामाजिक जीवनामध्ये माणसावर त्याच्या इच्छेविरुद्ध अनेक प्रकारची भेदमूलक आर्थिक व भौतिक स्वरूपाची बंधने लादली जातात. त्यामुळे त्याच्या स्वातंत्र्याचा संकोच होतो. ती बंधने नाहीशी करूनच मानवी स्वातंत्र्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घेता येईल. मानवी स्वातंत्र्याचा अर्थ वरील बंधने व दबाव नाहीसे करण्यापुरताच मर्यादित नाही. तर, या स्वातंत्र्याचा अनुभव सामूहिक कृतिशीलतेद्वारे समाजजीवनाच्या नवीन रचनेची निर्मिती करूनच घेता येणार आहे. हे मार्क्सचे 'दर्शन' म्हणता येईल. आज या दृष्टीला एकाच वेळी विचारप्रणालींच्या दोन स्तरांवर आव्हान दिले जात आहे. मुक्त बाजारव्यवस्थेच्या प्रवक्त्यांबरोबरील वैचारिक संघर्ष हा पहिला स्तर. वादविवाद कोणत्या परिभाषेत चालणार व त्याचे नियम काय असणार यावर नियंत्रण प्रस्थापित करण्यासाठीचा हा संघर्ष आहे. दुसऱ्या स्तरावरचे आव्हान मात्र अधिक गंभीर स्वरूपाचे आहे. कारण ते मानवी जीवन आदर्शांच्या विरोधात (anti-utopian) उभे आहे. या आदर्श समाजाच्या निर्मितीच्या प्रक्रियेत अटळ ठरणाऱ्या आमूल फेररचनेविषयीच आज खोलवर पोचणाऱ्या चिंता व भय यांना जागवून आदर्शाचे स्वप्न पाहणाऱ्या दर्शनाविरुद्धच आघाडी उघडण्यात आली आहे. हें आदर्श-विरोधी (अँटि-युटोपियन) आव्हान अधिक दुस्तर आहे.

खरे तर, वरील दोन्ही स्तर परस्परांत गर्भित आहेत; किंवा दोन्ही स्तरांवर एकच मानवी स्वातंत्र्यविरोधी विचारप्रणाली नांदताना दिसते. म्हणजे, मुक्त बाजारव्यवस्थेचा पुरस्कार करणाऱ्यांच्या युक्तिवादांमध्ये मानवी स्वभावासंबंधीच्या काही विशिष्ट धारणा गृहीत आहेत. ठाम, अविचल स्वरूपात. आदर्श-विरोधवादी दर्शन याच गृहीतकांची वेगळ्या प्रकारे उजळणी करीत असते. मात्र, तसे करीत असताना, माणसाला भिववून टाकणारे, आदर्शाच्या मागे जाऊ पाहिल्यास व्यक्ती व समाज यांचे पुरते विघटन होणार आहे असे चित्र रंगविले जाते, आणि हे साकडे घालून मानवी मनातील प्रमाथी वासना-विकार उद्दीपित केले जातात, त्यांना आवाहन केले जाते. मग माणसे अशा आदर्शांची बाजू घेणाऱ्यांवर तुटून पडतात.

वैचारिक संघर्ष सरळ सरळ एका विचारप्रणालीच्या बैठकीवरून विरोधी, दुसऱ्या विचारप्रणालीचे खंडन करण्याचे वळण स्वीकारीत नाही. आदर्शवादी विचारव्यूह जे विकल्प समोर ठेवीत असतो त्यांना बदनाम करण्यावर वादामध्ये भर दिला जातो. विकल्पांशी निगडित अनेक विषय, मुद्दे उपस्थित करणेच अप्रस्तुत ठरवून टाकण्याचे काम युक्तिवाद करीत असतात. गंभीर मुद्दे क्षुल्लक, चिल्लर रूप देऊन समोर ठेवणे, लोकांच्या भाबड्या समजुतींना आवाहन करणे, लोकांचे भौतिक हितसंबंध कसे धोक्यात येणार आहेत याचे भडक चित्रण करणे, 'अनुभव' सांगणे, राजकीय परिणामांचा बागुलबोवा उभा करणे, 'इतिहासाचे धडे लक्षात घ्या' असे म्हणणे – या सगळ्यांचा आधार घेऊन पुनर्रचनेला उपकारक व आवश्यक अशा ज्या उपाययोजना, धोरणे आधीच्या काळात गंभीरपणे विचारात घेतल्या गेल्या आहेत त्यांची अधिमान्यता लोकमानसा-मधून नष्ट करणे ही वैचारिक वादविवाद करणाऱ्यांची चाल राहिली आहे. राष्ट्रीयीकरण, नियंत्रण, तुटीचे अर्थकारण, केन्सचे अर्थशास्त्रीय विचार, नियोजन, राष्ट्रीय उद्योगधंद्यांना दिलेले संरक्षण व शेवटी लोककल्याणकारी राज्य इत्यादी उपायांचा भांडवलदारी व्यवस्थेच्या पर्यायी शक्यता म्हणून





गंभीरपणे विचार केला जात आला. परंतु 'वैचारिक संघर्षा'द्वारे आता या साऱ्या गोष्टी व्यर्थ ठरविल्या जात आहेत. कल्याणकारी राज्या ('वेल्फेअर स्टेट')चे समाजवादाशी समीकरण घालण्याच्या क्लृप्तीने मुक्त बाजारव्यवस्थेचे प्रवक्ते एकाच दगडाने दोन पक्षी मारण्याचा परिणाम सांधतात. लिबरल विचारसरणी मानणाऱ्यांना (अमेरिकन परिभाषेत 'न्यू डील लिबरल्स'ना) व डाव्यांना ते बाद करू पाहतात. याचा प्रतिवाद म्हणून डाव्या विचारसरणींच्या प्रवक्त्यांना केंद्रीभूत शासनसत्तेचे (big government) व कल्याणकारी राज्याचे समर्थन करावे लागत आहे. वास्तविक पाहता, 'सोशल डेमॉक्रसी' या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या राजकीय-आर्थिक भूमिकेची व ती अंगिकारणाऱ्या राजकीय पक्षांची मर्मभेदक समीक्षा मार्क्सवाद्यांनी खोलवर व तपशिलवार प्रगल्भ स्वरूपात पूर्वी केलेली आहे. या कारणाने नव्या, बदललेल्या संदर्भात, ज्या भूमिकेचे व राजकारणाचे आपण कालपरवापर्यंत खंडन केले त्याच भूमिकेचे व राजकारणाचे समर्थन करण्याचा अनवस्था प्रसंग डाव्यांवर ओढवला आहे. यामुळे ते अस्वस्थ होताना, अवघडून जाताना दिसतात. इतिहासाची विरोधविकासवादी द्वंद्वात्मक (डायालेक्टिकल) समज डाव्यांच्या ठायी जशी व जेवढी असायला हवी तेवढी ती नसल्यामुळे हे घडते. बदलांची प्रक्रिया इतिहासात कशी घडत असते याचे भान, याची जाण त्यांनी पुन्हा एकदा योग्यरीत्या प्राप्त करण्याची गरज आहे. तसेच, या बदलत्या वास्तवाला सामोरे जाण्यासाठी ज्या राजकीय व डावपेचात्मक स्वरूपाच्या प्रतिवादात्मक रणनीतीची गरज आहे, तिचीही जाण उत्पन्न करावी लागेल. त्याचबरोबर आणखीही एक काम करावे लागेल. आधुनिकोत्तर कालखंडात, म्हणजे साधारणपणे १९६० नंतरच्या काळात 'इतिहासाचा शेवट' ('end of history') झाला असल्याचे प्रतिपादन केले गेले आहे. राजकीय-आर्थिक व्यवस्थेमध्ये आमूल पुनर्रचना घडून येण्याच्या दृष्टीने आजवर इतिहासाची वाटचाल होत आल्याचे दिसते. पण आता या वाटचालीचा अंतिम टप्पा, भोज्या गाठलाय; भांडवलशाहीने जो अवतार जागतिक पातळीवर धारण केला आहे तोच, थोड्या फार सुधारणा होत, कायम राहणार आहे; आमूल परिवर्तनवादी, आदर्शवादी राजकारणाचे दिवस कायमचे संपले, अशी ही मांडणी आहे. या आधुनिकोत्तर मांडणीच्या मूलभूत अनैतिहासिकतेशी समर्थपणे झुंजण्याची नितांत गरज आहे.

वर म्हटल्याप्रमाणे, आदर्शवादी भूमिकेतून समाजजीवनाची पुनर्रचना करण्याचा विचार मांडला की त्यासंबंधीच्या आशंकांनी लोकांच्या मनामध्ये चिंता व भय निर्माण होते. स्वतःच्या व्यक्तित्वाची, अस्मितेची झालेली आजची जडणघडण, आजची जीवनशैली आणि नाना कामनांची पूर्ती करण्याची साधने व रीती यांच्याविषयी उत्पन्न झालेली आसक्ती ही चिंता व भय यांच्या मुळाशी आहे. समाजव्यवस्थेत उद्या आमूलाग्र बदल झाला, एक नवीच व्यवस्था साकार झाली तर आपल्याला परिचित असलेले, सवयीचे झालेले, व म्हणून धरून ठेवावे असे वाटणारे हे आपले व्यक्तित्व, जीवन व भोवतालचे विश्व नाहीसे होईल या कल्पनेने माणसे आज फार चिंतित होतात, घाबरतात. याचा धाक घालून त्यांच्या चिंता व भय जागे करणे पूर्वीच्या तुलनेने आज खूप अधिक सहज झाले आहे. किमानपक्षी, जगातल्या सधन समाजांमध्ये, आणि वरिष्ठ वर्गांमधल्या लोकांमध्येच केवळ नाही तर सामान्य जनांच्या देखील मनात, गोरगरीब, पीडित-वंचित जनांचे भाग्य समाजाची पुनर्रचना केल्याने उजळणार आहे या आशेची जागा, जे काही पदरात पडले आहे तेही सारे गमावण्याची पाळी येईल याविषयीच्या घोर भयाने घेतली आहे. हा बदल स्पष्ट अनुभवाला येतो. या आदर्शविरोधी (अँटि-युटोपियन) चिंता व भय यांना सरळ सरळ सामोरे जाणे गरजेचे आहे. यासाठी वर्तमानकालीन संस्कृतीची मीमांसा करावी लागेल आणि या चिंता व भय दूर करण्यासाठी कोणते 'उपचार' करण्याची गरज आहे याचीही मांडणी करावी लागेल. मुक्त बाजारव्यवस्थेचे समर्थन करणाऱ्या युक्तिवादांपैकी या भूमिकेमधील या ना त्या मुद्यांना वा घटकांना होकार भरून मुख्य आव्हानाला बगल देण्याची भूल आपल्या हातून होता कामा नये. मानवी स्वभावाविषयी दोन परस्परविरोधी युक्तिवाद केले जातात. मनुष्य जात्या सज्जन असतो व सहकार्य करावयास तत्पर असतो; किंवा, तो स्वभावतः स्वार्थी, दुष्ट व आक्रमक असतो, आणि म्हणून राज्यसत्तेला जीवघेण्या बाजारी स्पर्धेवर अधिष्ठित अर्थव्यवस्थेवर निर्बंध घालून मानवी दुष्टतेला व आक्रमक स्वभावाला लगाम घालून सौम्य करण्याची गरज आहे; मानवी स्वभावाविषयीचे हे दोन्ही युक्तिवाद व्यक्तिवादी, 'मानव'वादी ('ह्यूमनिस्टिक') व आयडियॉलॉजिकल आहेत हे अल्थूझर यांनी आपणांस दाखवून दिले आहे. आमूल समाजपरिवर्तनवादी आणि समूहनिष्ठ विचारप्रणालीमधून, वेगळ्या आलोकामधून मांडणी करण्याची निकड आहे.

अनुक्रमणिका

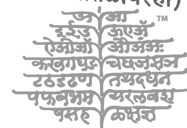
दरम्यानच्या काळात, डाव्या विचारसरणीच्या मंडळींनी केंद्रीभूत प्रबळ राज्यसंस्था व कल्याणकारी राज्य यांचे आक्रमकरीत्या समर्थन करण्याची भूमिका घ्यायला हवी. तसेच, खुल्या बाजार-व्यवस्थेची विध्वंसकता स्पष्ट करणाऱ्या ऐतिहासिक अनुभवांच्या आधारे खुल्या बाजारव्यवस्थेचे समर्थन करणाऱ्या भूमिकेवर सतत हल्ला चढवीत राहिले पाहिजे. (पोलान्यी यांनी याची सैद्धान्तिक मांडणी केली आहे, आणि पूर्व युरोपात खुल्या अर्थव्यवस्थेचे विध्वंसक परिणाम उघड झाले आहेत.)

प्रमेय तिसरे

मार्क्सच्या मांडणीचा 'सिद्धान्तन व कृती यांचे ऐकात्म्य' हा विशेष आहे. क्रांती ही या मांडणीतली मध्यवर्ती संकल्पना आहे. क्रांतिविषयी एक निश्चित भूमिका घेणे, अर्थातच, अभिप्रेत आहे. एरवी वरीलसारखे युक्तिवाद टिकून राहू शकणार नाहीत. मार्क्सवादाच्या विरोधी व मार्क्सवाद कालबाह्य ठरविणारी मांडणी ('पोस्ट-मार्क्सियन'), दोन्ही मांडण्यांमध्ये, क्रांतिविषयक संकल्पना/सिद्धान्तन हे आज खोटे पडणारे आहे, या मुद्यावर मध्यवर्ती भर दिला जातो, हे याचे कारण आहे. क्रांतीच्या संकल्पनेचे समर्थन करण्याची पूर्वतयारी म्हणून काही बाबींची सफाई मात्र आवश्यक आहे. क्रांती ही एक अनेक टप्पे व पैलू असलेली, काही एका काळावर पसरलेली गुंतागुंतीची प्रक्रिया नसून एका क्षणी पूर्ण स्वरूपात आमूल परिवर्तन घडवून आणणारी घटना असते असे सुचविणारे सारे युक्तिवाद व सारी वर्णने आपण 'प्रतिमापूजे'चा (आयकॉनॉलॉजी) भाग म्हणून त्याज्य मानली पाहिजेत, ही गोष्ट विशेषत्वाने सांगितली पाहिजे. इतिहासात घडून आलेल्या क्रांत्यांच्या संदर्भात आपल्या काही अतिशय लाडक्या प्रतिमा आहेत. उदाहरणार्थ, विंटर पॅलेसचा कब्जा वा टेनिस कोर्टवरील शपथ म्हणजे 'क्रांतीचे क्षण' अशी प्रतिमा – म्हणजे जणूकाही त्या एका घटनेने क्रांती घडून आली. तर, यासारख्या प्रतिमा आपण टाकून देणे आवश्यक आहे.

क्रांती एका क्षणी घडून येत नाही. पण 'क्रांती' ही संकल्पना या कारणाने निरर्थक ठरत नाही. तिची सार्थता पुढीलप्रमाणे स्पष्ट करता येते. कोणतीही समाजव्यवस्था अनेक घटकांच्या एकात्म बांधणीवर आधारलेली असते; तिची सर्व उपांगे परस्परांमध्ये गुंफलेली असतात. या व्यवस्थेमध्ये लहानमोठ्या 'सुधारणा' करून भागणार नाही; व्यवस्थेची संरचनात्मक बांधणी, समाजसंघटनेची सूत्रे यांच्यातच मूलगामी व सर्वव्यापी बदल आवश्यक आहे, अशा भूमिकेमधून परिवर्तनाची जी प्रक्रिया घडवून आणली जाते तिचे वर्णन 'क्रांती' या संकल्पनेने आपण करतो. आता अशा सर्वस्पर्शी मूलगामी पुनर्रचनेच्या कल्पनेची हेटाळणी 'आदर्श पण अव्यवहार्य' – 'युटोपिया' – अशी केली जाते. प्रस्थापित समाजव्यवस्थेला आमूल विकल्प देणाऱ्या एका आदर्शात्मक विचारव्यूहाच्या स्वरूपातील दर्शनाची गरज असते. त्या त्या काळात वैचारिक विश्वात वादविवाद झडत असतात आणि ते विभिन्न सुधारणाप्रस्तावांच्या पाठीशी असतात. त्या वादविवादां-मध्ये सामावले न जाणारे, त्या वादविवादांमध्ये जे गृहीत धरता येते त्या पलीकडे जाणारे असे ते नव्याने शोध लावलेले दर्शन असावे लागते. डाव्या चळवळींनी, आणि विशेषतः मार्क्सवाद व साम्यवादी यांच्या महान क्रांतिकारक परंपरांनी नवसमाजाचे वैकल्पिक आदर्श डोळ्यांसमोर ठेवलेले होते. ते एकाएकी लुप्त झालेले, अनुपलब्ध ठरलेले दिसतात. 'अमेरिकन जीवनशैली' आणि चंगळवाद यांना मूलगामी आदर्श विकल्प म्हणून धार्मिक मूलतत्त्ववाद (इस्लामी, ख्रिश्चन वा हिंदू) जगभर फोफावताना, बलिष्ठ होताना अनुभवास येत आहे याचे कारण क्रांतीचे डावे आदर्श आराखडे विरून गेले आहेत हे आहे.

क्रांती ही एक प्रक्रियाही असते आणि एका समग्र, एकात्म समाजव्यवस्थेचे विघटनही असते. निवडणुकांमध्ये झालेला डाव्यांचा विजय, वसाहतवादी सत्तेचा अंत यासारख्या घटनांनी क्रांतिकारक परिवर्तनाला चालना मिळते. या घटनांनी मूलगामी सर्वस्पर्शी परिवर्तनाच्यासाठीच्या मागण्या पुढे येतात आणि नंतरच्या काळात त्या लोकांमध्ये उत्तरोत्तर वाढत्या प्रमाणात पसरून जातात आणि समाजाचे वळण मूलगामी परिवर्तनाला अनुकूल बनत जाते. 'क्रांती' या रूपात आपणांस पाहता यायला हवी आहे. आजवर गळा घोटलेल्या व वंचित राहिलेल्या जनसामान्यांमधील उत्तरोत्तर अधिक तळागाळातल्या थरांमधून या नव्या मागण्यांच्या लाटांवर लाटा येत राहिल्या म्हणजे वरकरणी डावे असलेल्या सरकारवरही मूलगामी परिवर्तनाला अधिक अनुकूल भूमिका घेण्याच्या दिशेने दडपण उत्पन्न होते. राज्यसंस्थेला मग अधिक निर्णायक, क्रांतिकारक परिवर्तन घडवून आणणे भाग पडते. तेव्हा मग राष्ट्रांतर्गत (आणि, खरे तर, आजच्या काळात जागतिक पातळीवरही) दोन तट





पडतात, अभिजात वर्गीय मांडणीनुसार दोन पक्षांमध्ये लोक विभागले जातात. कितीही नाखुषी असली, टाळाटाळ करावयाची इच्छा झाली, तरी प्रत्येकाला संघर्षामध्ये त्याचा पक्ष कोणता याची निवड करणे भाग पाडणारे हे ध्रुवीकरण असते. येथेच हिंसेचा मुद्दा अटळपणे पुढे येतो. जर प्रक्रिया सर्वगामी क्रांतिकारक परिवर्तनाची नसेल तर मग त्या प्रक्रियेचा अंगभूत भाग म्हणून हिंसा घडणे अटळ असेलच असे नाही. पण जर ती प्रक्रिया खऱ्या अर्थाने क्रांतिकारक असेल तर, प्रभुत्वपदी असलेला समाजव्यवस्थेमधील प्रस्थापित सत्ताधारी पक्ष अनिवार्यपणे या परिवर्तनाला हिंस्र उपायांनी प्रतिकार करील. हिंसा ही कितीही अनिष्ट गोष्ट असली तरी, केवळ या कारणाने व अर्थाने, परिवर्तनाची प्रक्रिया खऱ्या सामाजिक क्रांतीची असल्याचे हिंसा हे बाह्य चिन्ह वा दृश्य व्यवच्छेदक लक्षण असते असे म्हणता येते.

क्रांतीची संकल्पना आजही व्यवहार्य आहे किंवा नाही या प्रश्नापेक्षाही अधिक मूलभूत प्रश्न येथे उपस्थित करावयाचा आहे. आजच्या जागतिक व्यवस्थेत वरील अर्थाने सर्वगामी सामाजिक क्रांती घडवून आणण्यासाठी राष्ट्र स्वायत्त आहे का, हा खरा प्रश्न आहे. जागतिक व्यवस्थेशी एकात्म झालेल्या घटकांपैकी कोणत्याही एका घटकाला व्यवस्थेशी असलेली स्वतःची नाळ तोडून, विलग होऊन, सामाजिक विकासाची आपली अगदी वेगळी वाट चोखाळणे इतःपर शक्य कोटीतले राहिले आहे का, रुळलेली मळवाट सोडून वेगळ्या वाटेने जाण्याचा प्रकल्प समुदायाच्या पातळीवर पार पाडणे खपवून घेतले जाईल का, हा खरा प्रश्न आहे.

प्रमेय चौथे

साम्यवादी रणनीती ही वेगाने आधुनिकीकरण साध्य करण्यासाठीची रणनीती म्हणूनच केवळ पाश्चात्त्य जगाने साम्यवादाचा अन्वयार्थ लावला. केवळ या दृष्टिकोनामधून जर पाहिले तर साम्यवाद सोविएत युनियनमध्ये (रशियामध्ये) यशस्वी झाला असाच निष्कर्ष काढावयास हवा. या यशामुळेच सोविएत रशिया कोसळला; साम्यवादाला (या अर्थाने) अपयश आल्यामुळे नव्हे. अगदी पंधरा वर्षांपूर्वीपर्यंत, वेगवान आधुनिकीकरणाच्या योगाने पाश्चिमात्त्य (भांडवलशाही) राष्ट्रांची बरोबरी साधण्यात सोविएत रशियाने यश मिळविले असे शिष्टमान्य मत होते. (आणि ही बरोबरी साधल्यामुळे या राष्ट्रांतील सत्ताधाऱ्यांची झोप उडालेली होती. याची आज आठवणही आपण विसरलो आहोत.)

रशियाच्या विघटनाच्या संदर्भात आणखी तीन विधाने करण्याची निकड आहे. रशियांतर्गत जे सामाजिक व राजकीय विघटन घडून आले तो १९८० नंतरच्या काळात पाश्चात्त्य व अरब राष्ट्रांमध्ये घडून आलेल्या व्यापक घडामोडींचा एक भाग होता. समाजव्यवस्थेच्या आकृतिबंधाशी अंगभूतपणे निगडित असलेल्या भ्रष्टाचाराने या काळात पाश्चात्त्य व अरब राष्ट्रांमध्ये सार्वत्रिक विघटन घडून आले. अमेरिकेत 'रीगनिझम', इंग्लंडमध्ये 'थॅचरिझम्' आणि इटाली व फ्रान्स या देशांमध्ये अशाच समांतर घडामोडी; अरब देशांतील या विघटनांना उद्देशून हिशम शराबी यांनी 'नवपितृसत्ताकता' असे म्हटले आहे. नैतिक परिभाषेत या व्यवस्थांतर्गत संरचनात्मक भ्रष्टाचाराची कारणमीमांसा करणे, व तिच्या आधारे विघटनाचे स्पष्टीकरण देणे दिशाभूल करणारे ठरेल. या समाजांच्या अगदी वरिष्ठ थरांमध्ये अनुत्पादक व्यवहारांमधून धनसंचय होत जाण्याच्या भौतिक स्वरूपाच्या सामाजिक प्रक्रियेमधून हा भ्रष्टाचार उत्पन्न झाला व फोफावला. उत्पादनाशी नाळ तुटलेला स्वैरसंचारी असा जो पैसा – ज्याला 'फिनान्स कॅपिटल' म्हटले जाते – आर्थिक-औद्योगिक व्यवहाराशी 'खेळ' करू लागल्याची घडामोड आणि या देशांमधील अर्थव्यवस्थांची कोंडी, वाढ खुंटणे यांचा घनिष्ठ संबंध आहे. भांडवल व उत्पादन यांचा अन्योन्यसंबंध धनसंचयाच्या एका अंतिम टप्प्यावर संपुष्टात येतो, संचित धनाचा उपयोग सट्टेबाजीसाठी केला जातो. वस्तूचे मूल्य हे तिच्या उत्पादनात खर्ची पडलेल्या श्रमांच्या आधारे निर्धारित होणे थांबते व वस्तुविनिमय लहरी, यादृच्छिक बनतो. या साऱ्या घडामोडीचे परिणाम सांस्कृतिकही तर होतातच.

दुसरा मुद्दा असा की, कार्यक्षमता, उत्पादकता, आर्थिक किफायतशीरपणा ('फिनान्शियल सॉल्व्हन्सी') या गोष्टी सापेक्ष असतात, तुलनेने ठरत असतात. बलाबल असमान असणाऱ्या एकाहून अधिक एककांमध्ये ('फेनॉमेना') स्पर्धा चालते तेव्हा मग, तुलनेने, कोणी अकार्यक्षम, उत्पादकतेत उणा ठरतो; किफायतशीरतेचा अभाव 'गोचर' होतो. उदाहरणार्थ, अधिक कार्यक्षम व उत्पादक तंत्रविज्ञान जुन्या यंत्रांच्या भरवशावर चालणाऱ्या जुन्या कारखान्यांना कधी बंद पाडते? जेव्हा हे कारखाने नव्या उच्चतर तंत्रज्ञानाधिष्ठित कारखान्यांच्या उत्पादनाशी, त्यांच्या 'प्रभावक्षेत्रा'त स्पर्धा करण्याची गोष्ट

स्वतः होऊन करतात, वा त्यांना टक्कर घेण्याचे आव्हान झेलावेच लागते तेव्हा.

वरील विवेचनाच्या आधारे आता तिसऱ्या मुद्याचा विचार करता येईल. जागतिक अर्थव्यवस्था 'आधुनिकीकरणा'चा टप्पा ओलांडून त्या पलीकडील नव्या टप्प्यात प्रविष्ट होत होती ('पोस्ट-मॉडर्न') आणि तिचा व्यवहार नव्या नियमावलीच्या आधारे (रशियाच्या तुलनेत) 'उत्पादकते'च्या अतुलनीय अशा उच्च दराने सुरू झाला होता, तेव्हा त्या जागतिक व्यवस्थेशी स्वतःला एकरूप करून घेण्याचा प्रयत्न सोविएत रशियाने केला. तेव्हा सोविएत रशिया 'अकार्यक्षम' ठरला आणि कोसळला. जागतिक अर्थव्यवस्थेत प्रविष्ट होण्यामागे काही प्रेरणा सांस्कृतिक स्वरूपाच्या होत्या. चंगळवादी पाश्चात्त्य जीवनशैलीचे आकर्षण, नवनव्या 'इन्फर्मेशन टेक्नॉलॉजी' वर प्रभुत्व संपादणे इत्यादी प्रेरणा होत्या. लष्करी-तंत्रवैज्ञानिक स्पर्धेत रशियाला उतरणे भाग पाडण्याची प्रतिपक्षाची योजनाबद्ध आखणी, व त्यामुळे त्या स्पर्धेत रशिया ओढला गेला हेही एक कारण. जागतिक (भांडवली) अर्थव्यवस्थेचा भाग बनत असल्यास रशियाची आर्थिक-औद्योगिक व्यवस्था प्रगत व सक्षम बनविण्यासाठी, वैपुल्य निर्माण करण्यासाठी कर्जाऊ भांडवल पुरवठा केला जाण्याचे आमिषही लागू पडले. जागतिक पातळीवरील व्यापाराच्या क्षेत्रातल्या स्पर्धात्मक सहअस्तित्वाची स्वतःची एक गतिकी होती. अशा विविध कारणांमुळे सोविएत रशिया अशा एका व्यवस्थेत प्रविष्ट झाला की, ज्या व्यवस्थेत त्याचा टिकाव लागणे शक्य नव्हते. दीर्घकाळपावेतो सोविएत रशिया आणि त्याचे उपग्रह असलेली राष्ट्रे जागतिक भांडवली अर्थव्यवस्थेच्या दबावापासून बचाव करणाऱ्या एका विशिष्ट विचारप्रणाली (आयडियालॉजिकल) आणि सामाजिक-आर्थिक व्यवस्थारूपी संरक्षक घुमटाकार अवकाशामध्ये ('जिओडेसिक डोम') स्वायत्तपणे व्यवहार करीत होती. या संरक्षक घुमटाकार कवचाची 'खिडक्या-दारे' उघडण्यापूर्वी, बाहेरचा 'दाब' केवढा असेल, तो यशस्वीपणे पचवून तग धरावयाची असेल तर कोणकोणत्या प्रकारची पूर्वतयारी आधी करून ठेवावयास हवी याचा कोणताच विचार न करता, बाहेरचा दाब रोखून धरणाऱ्या यंत्रणा निकामी ठरतील अशा प्रकारे अर्थव्यवस्था खुली केली गेली. हा अविवेक होता. जागतिक भांडवली अर्थव्यवस्थेचा 'दाब' सोविएत रशिया व अंकित राष्ट्रे यांच्या व्यवस्थेला व संस्था-यंत्रणा यांना पचविता येण्यापेक्षा कितीतरी पटींनी तीव्र होता. अणुबाँबच्या स्फोटाने हवेचा जो प्रचंड दाब निर्माण झाला त्या दाबापुढे स्फोटाचा केंद्राच्या आसमंतातील तकलादू इमारतींची जशी पूर्ण वाताहत झाली तशीच अवस्था सोविएत रशियाची झाली. जागतिक भांडवली अर्थव्यवस्थेच्या आखाड्यात उतरण्याचा हा जो परिणाम झाला तो पाहिल्यावर वॉलरस्टाइन यांनी दिलेला भयसूचक इशारा केवढी दूरदृष्टी व जाण प्रकट करणारा होता ते लक्षात येते. सोविएत गटाचे अस्तित्व व कार्य महत्त्वाचे असले तरी, भांडवलशाहीला विकल्प देणारी व्यवस्था हे सामर्थ्य तिच्यात नाही असे त्यांनी म्हटले होते. त्या व्यवस्थेच्या पोटात नांदणारे, काही तटबंद्यांच्या आड स्वतःसाठी वेगळा अवकाश उत्पन्न करून टिकून राहिलेले क्षेत्र एवढेच त्याचे स्थान व सामर्थ्य होते. तटबंद्या अभेद्य राखल्या गेल्या तोवर, व्यवस्थेच्या विरोधी अशी मांडणी असूनही ती टिकून राहिली इतकेच. आज ते क्षेत्रही, काही अपवादभूत 'जागा' सोडता, जागतिक भांडवली अर्थव्यवस्थेने व्यापले आहे. वैकल्पिक समाजवादी/साम्यवादी समाजव्यवस्था उभारणीचे प्रयोग या काही अपवादभूत देशांमध्ये चालू आहेत.

प्रमेय पाचवे

आधुनिक काळामध्ये, भांडवलशाहीच्या दुसऱ्या टप्प्यामध्ये, साम्राज्यवादी युगामध्ये मार्क्सवादाची ज्या विभिन्न रूपांमध्ये मांडणी केली त्यापेक्षा, अर्थातच, आजच्या 'वयस्कते'कडे झुकलेल्या ('लेट') भांडवलशाहीच्या, आधुनिकतेच्या युगापलीकडील टप्प्याच्या, अर्न्स्ट मँडेल यांच्या 'इन्फर्मेशन' युगातल्या वा बहुराष्ट्रीय भांडवलशाहीच्या ('तिसऱ्या टप्प्या'च्या) काळातील मार्क्सवादाच्या मांडणीची रूपे वेगळी असतील ही गोष्ट उघड आहे. मार्क्सवादाची विभिन्न रूपे ही राजकीय-चळवळींचीही रूपे असतात तसेच ती सैद्धान्तिक व वैचारिक प्रतिकाराचीही रूपे असतात. जागतिकीकरणाशी ('ग्लोबलायझेशन') मार्क्सवादाच्या या रूपांचे अगदी वेगळेच नाते असेल. मार्क्सवादाच्या आधीच्या रूपांपेक्षा मार्क्सवादाच्या वर्तमानकालीन रूपांचे वळण अधिक सांस्कृतिक असेल. हा एक ठळक फरक असेल. श्रमाद्वारे माणसे ज्या वस्तू निर्माण करतात त्यांमध्ये त्यांचे स्वत्व आविष्कृत होत असते आणि त्यांच्या विनिमयाद्वारा माणसे परस्परांशी मानवीय नात्यांनी जोडली जात असतात व निसर्गसृष्टीलाही मानवीय आकार देत असतात, आत्मीय नाते प्रस्थापित करीत असतात, या सत्याचा विसर पाडणारे





एक स्वयंभूपण वस्तूंना प्रदान केले जाते ('कमॉडिटी रेईफिकेशन'), आणि क्रयविक्रय व्यवहारांद्वारा वस्तूच माणसांवर अधिराज्य गाजवू लागतात. वस्तूंवर मालकी प्रस्थापित करणे, त्यांचा संचय करणे व उपभोग घेणे यालाच एक स्वतःसिद्ध मूल्य प्राप्त होते व याचा हव्यास उत्पन्न होतो. उपभोग हेच जगण्याचे मुख्य उद्दिष्ट बनते आणि यातून चंगळवाद फोफावतो. या दुहेरी वास्तवावर या नव्या मार्क्सवादाच्या विभिन्न मांडण्या आपले लक्ष केंद्रित करतील.

राजकारण व अर्थकारण ही दोन भिन्न, स्वायत्त क्षेत्रे आहेत, त्यांचे नियम व त्यांची गतिकी स्वतंत्र असते, आणि त्यांची प्रत्येकाची हाताळणी स्वतंत्रपणे केली पाहिजे, ही आजची शिष्टमान्य प्रस्थापित भूमिका आहे. असा भेद करण्यामध्ये स्वार्थी हितसंबंध गुंतलेले आहेत. वस्तूंची मानवी नाळ तुटली जाऊन क्रयवस्तू याच तिच्या रूपात वस्तूंचे अधिराज्य आज सर्वदूर पोचले आहे व सारे जीवन या क्रयविक्रय व्यवहारांच्या सर्वंकष पकडीत आले आहे. सर्व गोष्टींचे क्रयवस्तूंमध्ये रूपांतर करून क्रय-विक्रय व्यवहारांचा भाग बनविण्याला जीवनाची अनेक अंगे ही स्वभावतः विरोधी असतात व त्यांचे व्यवहारही वेगळ्या नियमांनुसार चालतात. आत्ताआत्तापर्यंत धंदेवाईक आर्थिक व्यवहारांच्या कक्षेत ही अंगे येऊ नयेत अशी खबरदारी घेतली जात होती. आज जीवनाची ही सांस्कृतिक अंगेही धंदेवाईक क्रय-विक्रय व्यवहाराच्या कक्षेत मोठ्या प्रमाणावर आणण्यात आली आहेत. संस्कृतीचे क्षेत्र हे पण आज चांगला धंदा करण्याचे क्षेत्र बनले आहे. याचा परिणाम असा झाला आहे की, आजवर जे व्यवहार खासकरून आर्थिक व व्यापारी गणले गेले होते तेदेखील आता 'सांस्कृतिक' या वर्गीकरणाखाली आले आहेत. इतरांच्या व स्वतःच्याही नजरेत आपण कसे दिसतो, आपली 'प्रतिमा' काय ठसावी याला आज विशेष महत्त्व प्राप्त झाले आहे. चंगळवादी जीवनाचे आकर्षण हेही उपभोगावर आधारलेल्या जीवनशैलीच्या आधारे स्वतःची एक प्रतिमा निर्माण करणे व ती प्रतिमा जगणे यामधून उत्पन्न झालेले आहे. आता, जीवनशैली, प्रतिमा या गोष्टी सांस्कृतिक आहेत. आज अनेकानेक वस्तूंचे उत्पादन व त्यांचा व्यापार हा मानवी गरजा भागविण्यासाठी होत नाही, तर प्रतिमा निर्माण करण्यासाठी व जगण्यासाठी होतो, ही गोष्ट आपल्या अनुभवाची आहे. तात्पर्य, आर्थिक व व्यापारी व्यवहार व सांस्कृतिक व्यवहार यांच्यातली भेदरेषा मिटली, मिटवली गेल्यासारखी आहे.

मार्क्सवादी विश्लेषणपद्धती सैद्धान्तिकदृष्ट्या अधिक अनुरूप आहे व सरसही आहे. गरजांच्या पूर्ततेसाठी वस्तूची देवाणघेवाण होते, व त्यासाठी तिला मूल्य असते, ती मोलाची असते, आणि तिच्या देवाणघेवाणीमधून मानवीय संबंध प्रस्थापित होतात हे वस्तूचे स्वरूप न राहता भांडवली व्यवस्थेत गरजपूर्ती व मानवीय संबंध यांची नाळ तुटलेल्या स्वरूपात, केवळ खरेदी-विक्री व्यवहारासाठी कामी येणारी 'क्रय-वस्तू' (कमॉडिटी) हे रूप वस्तूला प्राप्त होते – ही वस्तूंच्या क्रयवस्तूकरणाची (कमॉडिफिकेशन) संकल्पना, समाजव्यवस्थेच्या वेगळ्या संरचनेशी जोडलेली या अर्थाने, संरचनात्मक व नैतिक स्वरूपाची आहे. या अर्थाने ती अनुरूप व सरस आहे. (म्हणजेच, जर वस्तूंचे क्रयवस्तूकरण होणे अनिष्ट होय असा आपला निष्कर्ष असला तर, व्यवस्था बदलण्याची आवश्यकता आहे, यावर बोट ठेवले जाते. चांगली-वाईट या प्रकारचा नैतिक निवाडा करून क्रयवस्तूकरणाची वस्तुस्थिती पालटता येणारी नाही, हे पण सूचित केले जाते. उत्कट नैतिक आवेगामधून राजकीय कृतीचा जन्म होत नाही असे नाही, पण अशा राजकीय कृती फार क्षणिक ठरतात. कारण व्यवस्था त्यांना स्वतःच्या चौकटीत जागा देऊ करून बंदिस्तही करते व पोटात रिचवूनही टाकते. मूलगामी परिवर्तनासाठी चाललेल्या अन्य चळवळींशी अशा कृतींना प्रेरणा देणारे मुद्दे व समस्या यांची सांगड घालावी, परस्परांना बळकटी आणावी याविषयी या नैतिक आवेगजन्य कृती उत्सुक वा दक्ष असत नाहीत. पण अशा संयोगामधूनच, आणि जोड देत केलेल्या बांधणीमधूनच व्यापक राजकीय चळवळी आकारास येऊ शकतात, त्यांच्या शक्तिशाली रेट्यामधून व्यवस्था परिवर्तनाची क्रांतिकारी प्रक्रिया गतिमान होत असते. किंबहुना, हा मुद्दा उलट बाजूने मांडता येईल. समाजव्यवस्थेच्या संरचनात्मक व्यूहाचा बोध व त्याच्या आराखड्याचे आलेखन करण्याची गोष्ट जेव्हा काही कारणाने रोखली जाते, प्रतिबंधित होते तेव्हा गोष्टींच्या नैतिक-अनैतिकेवरच लक्ष केंद्रित करणारे राजकारण पुढे येते. वांशिक- सांस्कृतिक ('एथ्निक') आणि धार्मिक परिमाणांचा राजकीय प्रभाव आज सर्वत्र वाढत आहे याची मीमांसा पुढीलप्रमाणे करणे यथार्थ होईल असे मला वाटते. समाजवाद-साम्यवाद अपयशी ठरल्याची भावना/बोधना, त्यामुळे उत्पन्न झालेला क्षोभ व संताप, आणि या अपयशाने निर्माण झालेली पोकळी नव्या प्रेरणांद्वारा, स्रोतांच्या आधारे

भरून काढण्याची अगतिक आंधळी धडपड – या अंगाने धर्मवाद, वांशिक-सांस्कृतिक भेदाभेद यांचा आज दिसून येत असलेला उत्कर्ष व प्रभाव समजावून घेणे आवश्यक आहे.

चंगळवादाबद्दल असे म्हणता येईल की, चंगळवादी जीवनपद्धतीचा अनुभव मानवजातीने घ्यावा ही एक गरज होती. हा विदारक अनुभव घेतल्यावरच, मूलतः वेगळ्या जीवनपद्धतीचा अंगिकार जाणीवपूर्वक, बुद्ध्या केला जाईल हे शक्य बनणार होते, आणि या कारणाने चंगळवादाचा एक कालखंड मानवेतिहासात येणे ऐतिहासिकदृष्ट्या अर्थपूर्ण व महत्त्वाचे होते. कालांतराने मागे वळून आपणांस असे म्हणता येईल अशी आशा बाळगायला हरकत नाही. मात्र आजची वस्तुस्थिती अशी आहे की, चंगळवादी जीवनाची 'मजा' जगातल्या बहुसंख्यांच्या वाट्याला येणे अशक्य आहे. १९६० नंतरच्या काळात केली गेलेली परिवर्तनवादी सैद्धान्तिक मांडणी क्रांतदर्शी ठरेल असे मला शक्य दिसते. ही मांडणी पुढीलप्रमाणे होती. ग्राहकांच्या मनात नवनव्या कामना उत्पन्न करून, त्यांची पूर्तता या 'गरजा' ठरविणे ही भांडवलशाही व्यवस्थेची स्वभावप्रकृतीच आहे. पण, त्याच वेळी, खरोखर अशी पूर्तता करण्याची क्षमता त्या व्यवस्थेच्या अंगी नाही. मग अतृप्त राहणाऱ्या या कामना/'गरजा' जनसामान्यांच्या ठायी असंतोष उत्पन्न करतात. या असंतोषाचे संघटन क्रांतिकारक राजकीय शक्तीत होणे अटळ ठरते. अशा रीतीने भांडवलशाहीचा विकासक्रम हीच खुद्द एक प्रचंड क्रांतिकारक शक्तीची जननी आहे. असे हे सैद्धान्तिक विश्लेषण/निदान होते. आजची भांडवली व्यवस्था जगड्व्याळ आहे. याचा परिणाम असा की, आमूल परिवर्तनाच्या क्रांतिकारक राजकीय शक्तीचाही आविष्कार जागतिक पातळीवर आणि व्यवस्था परिवर्तनही जागतिक पातळीवर मूर्त होणार आहे.

आजच्या ज्वलंत समस्या कोणत्या आहेत? अर्थव्यवस्थेची बांधणीच अशी आहे की काही टक्के बेकारी ही नेहमीच कायम आढळते, ही एक. सट्टेबाजीसाठी भांडवलाचा वापर आणि भांडवलांच्या स्थलांतरावर काबू ठेवण्यातली असमर्थता, ही दुसरी. आणि 'प्रतिमां'चे प्रभुत्व असलेली समाजव्यवस्था ('द इमेज सोसायटी') ही तिसरी. मानवी जीवनाच्या संदर्भात काही अर्थपूर्ण साध्ये गाठण्यासाठी अत्यावश्यक, इष्ट, गरजेच्या म्हणून या वैशिष्ट्यपूर्ण गोष्टी अस्तित्वात आलेल्या आहेत असे म्हणता येत नाही. या अर्थाने त्या निरर्थक, आशयहीन, रिक्त आहेत.

या पातळीवर त्या सर्व परस्परांशी खोलवर अर्थाने निगडित गोष्टी आहेत. मानवी जीवनाच्या सार्थकतेशी संबंध नाही या अर्थाने त्या अ-मूर्त आहेत – आधीच्या युगात 'परात्मीकरणजन्य' ('एलिनेशन') हा शब्द वापरला असता. 'इन्फर्मेशन'च्या जाळ्यात, एका जगड्व्याळ व्यवस्थेत साऱ्या जगाची मोट एकत्र बांधली गेलीय. द्वंद्वात्मक संबंधांची अधिक उपरोधपूर्ण पातळी येथे गाठली गेल्याचे अनुभवाला येते. जागतिक पातळीवर परस्परांना जोडणारी जी 'जाळी' स्थापित केलेली आहेत त्यांचा राजकारण व विचारप्रणाली यांच्या अंगाने आमूल व्यवस्था परिवर्तनासाठी वापर करण्याच्या शक्यता फार मोठ्या आहेत. असा वापर 'डाव्यां'ना तसेच 'उजव्यां'ना करता येणार आहे. तसा तो व्यापारउदीमांच्या क्षेत्रातील मंडळींनाही करता येणार आहे. एकीकडे या शक्यता आहेत तर दुसरीकडे आजच्या जागतिक-व्यवस्थेमध्ये स्वायत्तता गमावल्याची स्थिती आहे. कोणत्याही राष्ट्राला वा प्रदेशाला स्वतःची स्वाश्रयी उपजीविका सिद्ध करणे वा स्वायत्त होणे अशक्य आहे. जागतिक बाजारपेठेशी सर्व राष्ट्रे व प्रदेश असे जखडले गेले आहेत की, तिच्यापासून कोणी स्वतःला विभक्त करून टिकून राहू शकत नाही, स्वायत्तपणे व्यवहार चालवू शकत नाही. ही न फुटणारी कोंडी आहे. एकाच वेळी संभाव्यता/शक्यता अमर्याद पण स्वायत्तता शून्य असा हा उपरोध आहे. ही कोंडी विचारवंत विचारांच्या आधारे फोडू शकणार नाहीत. वास्तव परिस्थितीमध्ये जागतिक व्यवस्थेतील संरचनात्मक अंतर्विरोध 'पिकले' की मग त्या अंतर्विरोधांवर मात करता येण्याच्या शक्यता नजरेच्या टप्प्यात येतील. आमूल व्यवस्था परिवर्तनाची क्रांतिकारक वाट खुली होईल ती काहीशी अनपेक्षित जागी व योग्य वेळ येईल तेव्हाच. पण तोवर आपण क्रांतिविषयी व समाजवादी-साम्यवादी नवसमाजाविषयी आपले जे दर्शन आहे त्याच्याशी एकनिष्ठ राहून, आजच्या व्यवस्थेला नकार देत, ही कोंडी आहे व एक ना एक दिवस ती फुटणे आवश्यक आहे, असे आग्रहाने प्रतिपादन करीत राहणे, हे तरी आपल्या हाती आहे. आज झालेली कोंडी हीच ती 'जागा' आहे जिच्यामधून नव्याचे सर्जन होणार आहे.



न्याय म्हणजे रास्तपणा

मे.पुं. रेगे

जॉन रॉल्स यांच्या Justice As Fairness ह्या निबंधाचा परिचय करून देण्याचा हा प्रयत्न आहे.

Justice आणि Fairness ह्या एकमेकींच्या जवळ असलेल्या संकल्पना आहेत हे उघड आहे. 'Fairness' ह्याचा अर्थ *Oxford English Dictionary* मध्ये असा दिला आहे : Equitableness, fair dealing, honesty, impartiality, uprightness. 'Fairness' चे भाषांतर मी 'रास्तपणा' असे करणार आहे. 'रास्त' ह्याचा मोल्सवर्थच्या कोशात दिलेला अर्थ असा आहे : 'True, just, upright, equitable.' तेव्हा 'रास्तपणा' हे 'fairness' चे रास्त भाषांतर आहे असे म्हणता येईल. 'Justice'चे भाषांतर अर्थात् 'न्याय' असे आहे.

'न्याय' आणि 'रास्तपणा' ह्या दोन भिन्न संकल्पना नाहीत, ती एकच संकल्पना आहे असे एखाद्याला वाटेल. पण रॉल्स यांचे म्हणणे असे आहे की, या दोन भिन्न संकल्पना आहेत आणि रास्तपणा ही त्यांतील अधिक मूलभूत अशी संकल्पना आहे. रास्तपणा ही मूलभूत संकल्पना आहे असे मानून ह्या दृष्टिकोणातून न्याय्य काय आहे आणि अन्याय्य काय आहे हे निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला तर न्यायाच्या स्वरूपाच्या काही अंगांवर प्रकाश पडतो असे रॉल्स यांचे म्हणणे आहे. बेन्थॅम, जॉन स्टुअर्ट मिल इत्यादींचा जो उपयुक्ततावाद आहे – ह्याला 'अभिजात' (classical) उपयुक्ततावाद म्हणू – तो न्यायाच्या ह्या अंगांचा उलगडा करू शकत नाही, उलट सामाजिक करार उपपत्ती (social contract theory) न्यायाची ही अंगे, काहीशा दिशाभूल करणाऱ्या पद्धतीने का होईना, पण व्यक्त करते असा रॉल्स यांचा दावा आहे.

न्याय म्हणजे रास्तपणा असे म्हणण्यात न्यायाचे जे स्वरूप अभिप्रेत आहे त्याची व्याख्या रॉल्स दोन तत्त्वे मांडून स्पष्ट करतात. ही कोणती तत्त्वे आहेत हे पाहण्यापूर्वी काही मुद्यांना स्पर्श करणे उपयुक्त ठरेल.

ह्या निबंधात 'न्याय' हे सामाजिक संस्था किंवा ज्याला ते 'व्यवहार' (practice) म्हणतात, त्यांचे विशेषण म्हणून रॉल्स वापरतात ('व्यवहार' ही संकल्पना पुढे स्पष्ट होईल). न्याय हा व्यवहारांच्या अंगी असलेला एक इष्ट गुण आहे. विशिष्ट कृत्ये न्याय्य असतात, विशिष्ट व्यक्ती न्यायी असतात. म्हणजे न्याय हा विशिष्ट कृत्यांच्या, व्यक्तींच्या अंगी असलेला इष्ट गुणही असतो. पण ह्या निबंधात रॉल्स केवळ व्यवहारांच्या अंगी असू शकणारा इष्ट गुण ह्या अर्थाने न्यायाकडे पाहतात, व त्याचे विश्लेषण करतात. विशिष्ट कृत्यांच्या किंवा व्यक्तींच्या अंगी असू शकणाऱ्या न्यायाचे स्वरूप काय असते, ह्या संदर्भात न्याय ह्या संकल्पनेचा अर्थ काय होतो हा प्रश्न ते विचारात घेत नाहीत. पण रॉल्स हा मुद्दाही मांडतात की व्यवहारांच्या अंगी असणारा इष्ट गुण व्यक्त करणारी 'न्याय' ही संकल्पना मूलभूत आहे. तिचे स्वरूप स्पष्ट झाले की कोणत्या प्रकारची विशिष्ट कृत्ये न्याय्य असतात आणि कोणत्या प्रकारची कृत्ये करणारी माणसे न्यायी असतात ह्या प्रश्नांवर प्रकाश पडतो.

दुसरा मुद्दा असा की, न्याय हा सामाजिक संस्थांच्या (किंवा व्यवहारांच्या) अंगी असलेला एक इष्ट गुण आहे हे जितके खरे आहे तितकेच तो सामाजिक संस्थांचा एकमेव सद्‌गुण नाही, इतरही सद्‌गुण सामाजिक संस्थांच्या अंगी असतात (किंवा त्यांचा अभाव त्यांच्या अंगी असतो) हेही खरे आहे. एखादी संस्था (तिचा व्यवहार) न्याय्य असेल पण तो अकार्यक्षम असेल किंवा कालबाह्य झालेला असेल. आदर्श समाज हा अर्थात न्यायी असेल, पण तो आदर्श असला तर इतरही सद्‌गुण त्याच्या अंगी असावे लागतील. उदा., न्यायामध्ये समता अंतर्भूत असते असे आपण पाहू. पण त्याचबरोबर काही प्रकारच्या विषमता न्याय्य असतात असेही पाहू. पण काही माणसे न्यायापलीकडे जाणारी मानवी समता आदर्श म्हणून स्वीकारतील. ह्या निबंधात आपण न्याय ह्या विशिष्ट सामाजिक सद्‌गुणाचा आशय काय असतो ह्याचेच केवळ विश्लेषण करणार आहोत.

न्यायाच्या ज्या संकल्पनेचा पुरस्कार रॉल्स करीत आहेत तिचा आशय दोन तत्त्वांच्या साहाय्याने ते स्पष्ट करतात. एक तत्त्व असेः एखाद्या व्यवहारात ज्या ज्या व्यक्तींना स्थान

अनुक्रमणिका

असेल किंवा त्या व्यवहाराचे ज्या कोणा व्यक्तीवर परिणाम होत असतील त्या सर्व व्यक्तींना जास्तीत जास्त स्वातंत्र्याचा समान हक्क असतो. अर्थात हे स्वातंत्र्य इतर सर्व व्यक्तींच्या समान स्वातंत्र्याशी सुसंगत असले पाहिजे. दुसरे तत्त्व असे की, कोणत्याही विशिष्ट विषमतेमुळे सर्वांचा लाभ होतो असे दाखवून देता येत असेल आणि त्या विषम व्यवस्थेत जी विषम अधिकार-पदे आणि स्थाने असतील ती सर्वांना खुली असतील तरच ती विषम व्यवस्था मान्य होण्याजोगी असते; तरच तिला तात्त्विक अधिष्ठान असते. नाहीतर ती केवळ स्वैर (arbitrary) व्यवस्था असते. ह्या दोन तत्त्वांच्या माध्यमातून न्यायाची जी विशिष्ट संकल्पना मांडण्यात आली आहे तिचा आशय पुढे स्पष्ट होईल. सध्या एवढेच म्हणूया की न्यायाच्या ह्या संकल्पनेत तीन संकल्पना गुंतलेल्या आहेत:

१) स्वातंत्र्य किंवा मोकळीक; २) समता; आणि ३)सार्विक हिताला (common good), ज्यात सर्वांना वाटा मिळतो अशा हिताला, व्यक्ती जे योगदान करीत असेल त्याबद्दल तिला मिळणारे पारितोषिक (reward).

'व्यक्ती' ह्या पदाचा भिन्न संदर्भांत भिन्न अर्थ होईल. अनेक संदर्भात व्यक्ती म्हणजे मानवी व्यक्ती, विशिष्ट माणसे असतील. पण काही संदर्भात व्यक्ती म्हणजे राष्ट्रे असतील, कुटुंबे असतील, खेळाडूंचे संघ असतील, व्यापारी पेढ्या (firms) असू शकतील. एखाद्या राष्ट्राला किंवा पेढीला अन्याय्य वागणूक मिळू शकेल. अर्थात मूलतः न्याय-अन्याय ह्या संकल्पना मानवी व्यक्तींना उद्देशून लावण्यात येतात. पण, समजा, पंचाने एखाद्या खेळाडूला चुकीचा निर्णय देऊन बाद केले तर तो त्या खेळाडूवर झालेला जसा अन्याय असेल तसाच त्या संघावर झालेलाही अन्याय असेल. न्यायाचा विचार करताना 'व्यक्ती' हे पद आपण अशा व्यापक अर्थाने वापरणार आहोत.

आपले पहिले तत्त्व असे आहे की, कोणत्याही व्यवहारात सहभागी होणाऱ्या सर्व व्यक्तींना समान स्वातंत्र्य किंवा मोकळीक असली पाहिजे. एखाद्या व्यापारी पेढीचे कार्यालय घ्या. समजा, सकाळी १० ते संध्याकाळी ५.३० अशी कार्यालयाची वेळ आहे. सर्व कर्मचाऱ्यांना १० वाजता कामावर यावे लागते आणि मधली अर्ध्या तासाची सुटी वगळता, ५.३० पर्यंत आपापले काम करावे लागते. जे अधिकारी आहेत त्यांना विशेष दर्जा असतो आणि त्यांना अमुक वाजता कार्यालयात हजर व्हावे, अमुक वाजताच कार्यालय सोडावे असे बंधन नसते. म्हणजे त्यांना अधिक मोकळीक आहे. ही वस्तुस्थिती पहिल्या तत्त्वाच्या विरुद्ध आहे; कारण सर्वांना समान स्वातंत्र्य नाही. ह्या विषमतेचे समर्थन करावे लागेल किंवा ती अन्याय्य आहे म्हणून तिचा निषेध करावा लागेल. तिचे समर्थन करायचे तर दुसऱ्या तत्त्वाला आवाहन करावे लागेल. हा युक्तिवाद असा राहील : जे (खालच्या स्तरावरील) कर्मचारी आहेत त्यांना कार्यालयात काही विशिष्ट काम नेमून दिलेले असते आणि जेवढे काम त्यांना दिले आहे तेवढे, कार्यालयाच्या वेळेत, त्यांनी व्यवस्थितपणे केले की त्यांची जबाबदारी संपते. कार्यालयाची वेळ संपल्यानंतर दुसऱ्या दिवशी कार्यालयाची वेळ होईपर्यंतच्या काळात ते (कार्यालयीन कामाच्या संबंधात) पूर्णपणे मोकळे असतात; कार्यालयाशी संबंधित अशी कोणतीही जबाबदारी त्यांना नसते. वरिष्ठ अधिकाऱ्यांचे असे नसते. पेढीला पूरेसा नफा होईल अशा रीतीने धोरणे आखून ती त्यांना अंमलात आणावी लागतात. त्यांना मालाच्या 'ऑर्डर्स' मिळवाव्या लागतात. त्या कुठून, कशा मिळवायच्या ह्याचा विचार, कार्यालयाच्या वेळेबाहेरही, रात्री-अपरात्री, सकाळी, इ. त्यांना करावा लागतो, उद्योजकांशी, व्यापाऱ्यांशी संबंध राखावे लागतात, त्यांच्या सोयीप्रमाणे वेळी-अवेळी त्यांना भेटावे लागते, इ. ह्यामुळे कार्यालयात अमुक वेळेपासून अमुक वेळेपर्यंत त्यांनी उपस्थित असावे असे बंधन त्यांच्यावर घालणे हानिकारक ठरेल. तसे ते घातले तर त्यांना त्यांची कामे व्यवस्थितपणे करता येणार नाहीत, पेढी तोट्यात येईल आणि सर्वांच्याच नोकऱ्या जातील. त्यांना ही अधिक मोकळीक मिळाली तर पेढीला नफा होईल, सर्वांच्या नोकऱ्या टिकतील, कदाचित सर्वांना अधिक बोनस, वेतन मिळेल. जर एखाद्या विशिष्ट विषम व्यवस्थेमुळे सर्वांचा लाभ होत असेल तर ती विषमता समर्थनीय, न्याय्य ठरते ह्या दुसऱ्या तत्त्वाला अनुसरून वरील विषमतेचे असे समर्थन करता येईल.

एका काहीशा गौण मुद्याची दखल घेऊन तो बाजूला सारता येईल. पहिल्या तत्त्वाची मांडणी आपण केली आहे ती अशी की, एखाद्या व्यवहारात सामील होणाऱ्या सर्व व्यक्तींना जास्तीत जास्त समान स्वातंत्र्याचा हक्क असतो. यावर असे म्हणता येईल की, सर्वांना समान स्वातंत्र्याचा हक्क असतो हे म्हणणे ठीक आहे. सर्वांना जास्तीत जास्त समान स्वातंत्र्याचा हक्क असतो असे म्हणायचे कारण नाही. यावर उत्तर असे

अनुक्रमणिका

की, जिच्यात सर्वांना अधिक स्वातंत्र्य आहे अशी परिस्थिती जर सुसंगत असली – कुणाच्याही ह्या अधिक स्वातंत्र्याचा इतर कुणाच्याही तितक्याच अधिक स्वातंत्र्याशी विरोध येत नाही अशी स्थिती असली – आणि सर्वांना हे अधिक स्वातंत्र्य उपलब्ध असल्यामुळे कुणाचीही हानी होत नाही असे असले तर ह्या स्वातंत्र्याहून कमी अशा समान स्वातंत्र्याचा सर्वांचा हक्क मान्य करण्यात काहीच हंशील नाही. हक्कांवर निष्कारण मर्यादा घालणे अविवेकी ठरेल. जर विसंगतीशिवाय आणि कोणाचीही हानी न होता सर्वांना अधिक समान स्वातंत्र्य उपलब्ध असणे शक्य असेल तर त्याहून कमी समान स्वातंत्र्य सर्वांनी का स्वीकारावे?

पहिल्या तत्त्वाला अभिप्रेत असलेल्या समान स्वातंत्र्याच्या अवस्थेपासून जर एखादी सामाजिक रचना, एखादा सामाजिक व्यवहार ढळत असेल, त्या व्यवहारात विषमता अंतर्भूत असेल किंवा त्याच्यापासून विषमता निष्पन्न होणार असेल तर दुसऱ्या तत्त्वाला अनुसरून तिचे समर्थन करता येत असले पाहिजे, तिच्यामुळे सर्व संबंधितांचा लाभ होतो असे दाखवून देता आले पाहिजे, नाहीतर ती विषम रचना अन्याय्य ठरते हे आपण पाहिले. ह्या संबंधातील एक महत्त्वाचा मुद्दा असा की, निव्वळ भेद आणि विषमता ह्यात आपण फरक केला पाहिजे. क्रिकेटच्या खेळात फलंदाज, गोलंदाज, क्षेत्ररक्षक इ. भिन्न स्थाने असतात. ह्या प्रत्येक स्थानावरील खेळाडूची काही ठरलेली कार्ये असतात, काही जबाबदाऱ्या असतात, त्या पार पाडण्यासंबंधीचे काही नियम असतात; उदा., क्षेत्ररक्षक एखादी फळी घेऊन चेंडू अडवू शकत नाही. पण ह्या स्थानांमधील भेदांमुळे आणि त्यांच्याशी निगडित असलेल्या भिन्न कार्यांमुळे खेळात विषमता निर्माण होते असे कुणी म्हणणार नाही. किंवा राज्यव्यवस्थेत राष्ट्राध्यक्ष, पंतप्रधान, लोकसभेचा सदस्य, राज्यपाल इ. विविध अधिकारपदे असतात आणि त्यांच्याशी काही विशिष्ट अधिकार आणि जबाबदाऱ्या निगडित असतात. पण ह्या भिन्न अधिकारस्थानांमुळेही विषमता निर्माण होते असे मानण्यात येत नाही. विषमता ही माणसांना ज्या गोष्टी हव्या असतात आणि ज्या ते प्राप्त करून घेऊ पाहतात किंवा त्यांना ज्या गोष्टी नकोशा असतात आणि ज्या ते टाळू पाहतात त्यांच्याविषयीची भिन्नता असते. उदा., सामाजिक प्रतिष्ठा, संपत्ती माणसांना हवी असते. कर भरावा लागणे किंवा काही सेवा पुरविण्याची सक्ती असणे ह्या गोष्टी माणसांना नकोशा असतात. समाजात जी भिन्न अधिकारस्थाने असतात त्यांच्याशी माणसांना इष्ट किंवा अनिष्ट वाटणाऱ्या गोष्टी वेगवेगळ्या प्रमाणात जोडलेल्या असतात. आणि त्यातून विषमता निर्माण होते. उदा., सरकारी नोकरांना सरकारकडून पगार मिळतो आणि त्यांना काही विशेषाधिकार (privileges) असतात. खाजगी नागरिकांना सार्वजनिक तिजोरीतून पगार मिळत नाही किंवा त्यांना हे विशेषाधिकार असत नाहीत. तेव्हा सरकारी अधिकारी नेमणे, त्यांना अमुक एवढा पगार देणे, त्यांना अमुक अमुक अधिकार असणे हा जो व्यवहार आहे त्याच्यात सरकारी अधिकारी आणि खाजगी नागरिक यांच्यामधील विषमता अंतर्भूत आहे. ती समर्थनीय आहे हे दुसऱ्या तत्त्वाप्रमाणे दाखवून द्यावे लागेल. किंवा कित्येक कायद्यांच्या चौकटीत कुणाही माणसाला कोणताही उद्योग किंवा व्यवसाय करून कितीही पैसा कमावता येतो अशी सामाजिक व्यवस्था आहे असे समजूया. अशी व्यवस्था असली तर काही व्यक्ती अमाप संपत्तीचे धनी होतात तर अनेक माणसे अकिंचन राहतात असे अनुभवाने दिसून येते असे मानूया. हा जो भेद निर्माण होतो ती विषमता आहे. कारण संपत्ती माणसांना हवी असते. ह्या विषमतेचेही दुसऱ्या तत्त्वाच्या संदर्भात समर्थन करावे लागेल. नाहीतर ती अन्याय्य ठरेल.

दुसऱ्या तत्त्वाच्या संदर्भात एक महत्त्वाचा मुद्दा ध्यानात घेतला पाहिजे. ज्याच्यात विषमता अंतर्भूत आहे असा व्यवहार किंवा ज्याच्यापासून विषमता निष्पन्न होते असा व्यवहार दुसऱ्या तत्त्वाप्रमाणे कधी समर्थनीय असतो? तर त्यात सहभागी होणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीचा त्याच्यामुळे लाभ होतो असे असेल तर. ही गोष्ट येथे लक्षात घेतली पाहिजे की ह्या विशिष्ट विषमतेमुळे त्या व्यवहारात सामील असलेल्या प्रत्येक पक्षाचा लाभ होत असला पाहिजे. म्हणजे असा युक्तिवाद चालणार नाही की ह्या व्यवहारामुळे त्याच्यातील काही लोकांचे जरी नुकसान होत असले तरी इतर काही लोकांचा, ह्या नुकसानीपेक्षा अधिक फायदा होतो, आणि म्हणून हा व्यवहार समर्थनीय आहे. समजा एखादा व्यवहार चालत आलेला आहे. त्याच्यात वेगवेगळ्या प्रकारची अधिकारपदे व स्थाने आहेत. ह्या स्थानांशी काही लाभ आणि काही भार (burdens) निगडित आहेत. आता, समजा, अशा व्यवहारात एक नवीन विषम रचना प्रविष्ट केली. आता जर प्रत्येक प्रकारच्या पदावरील प्रातिनिधिक माणसाचा निर्णय असा झाला की ही विषम रचना प्रविष्ट

केली नसताना आपली जी एकंदर स्थिती होती तिच्या तुलनेत – आपल्याला सध्या जो लाभ होत आहे आणि पुढे जो लाभ आपल्या पदरात पडणार आहे त्याच्यापेक्षा – ह्या नवीन विषम रचनेमुळे आपली स्थिती सुधारेल तर ही विषम रचना समर्थनीय ठरेल. महत्त्वाची गोष्ट अशी की त्या व्यवहारातील प्रत्येक प्रकारच्या स्थानावरील प्रातिनिधिक व्यक्तीचा असा निर्णय असला पाहिजे. ह्या तत्त्वाची उपयुक्ततावादी (utilitarian) तत्त्वाशी तुलना करता येईल. उपयुक्ततावादी तत्त्वाप्रमाणे पाहता नव्याने प्रविष्ट केलेल्या विषम रचनेमुळे जर एकंदरीत लाभ झाला, म्हणजे जरी काही जणांचे नुकसान झाले, त्यांची स्थिती बिघडली तरी ह्या नुकसानीपेक्षा इतरांचा अधिक लाभ झाला, त्यांची स्थिती अधिक प्रमाणात सुधारली तर ही विषम रचना समर्थनीय ठरते. अभिजात (classical) उपयुक्ततावादी भूमिका अशी आहे. कोणत्याही विषम रचनेमुळे सर्वांचा लाभ झाला पाहिजे हे तत्त्व आणि न्याय-अन्याय हे प्रथमतः व्यवहाराचे धर्म असतात ही भूमिका ह्यांच्यामुळे न्यायाची रॉल्सप्रणीत संकल्पना वैशिष्ट्यपूर्ण कशी ठरते हे आपण पुढे पाहू.

ज्या अधिकारपदांशी विशेष लाभ किंवा विशेष भार निगडित असतात ती सर्वांना खुली असली पाहिजेत हाही आपल्या दुसऱ्या तत्त्वाचा महत्त्वाचा घटक आहे. काही अधिकारपदांशी विशेष लाभ जोडलेले असले – उदा. त्या पदस्थांना अधिक पगार आणि इतर सुखसोयी मिळतील अशी व्यवस्था असली – तर त्यामुळे अधिक कर्तबगार माणसे त्या पदांवर येऊ पाहतील आणि त्यांच्या कर्तबगारीमुळे पेढीला जो अधिक फायदा होईल त्यात सर्वांना काही हिस्सा मिळतो अशी व्यवस्था घालून देता येईल. अशी व्यवस्था एवढ्यापुरती न्यायाशी सुसंगत असली तरी, जर ही पदे सर्वांसाठी खुली आहेत अशी रचना नसेल तर जी माणसे वगळली जातात त्यांच्यांत हा आपल्यावर अन्याय आहे अशी भावना स्वाभाविकपणे निर्माण होईल व ती रास्त असेल. खुल्या म्हणजे जिच्यात कुणालाही भाग घेता येतो अशा आणि निःपक्षपातीपणे घेतलेल्या स्पर्धेत यशस्वी झालेल्या व्यक्तीलाच असे पद लाभले पाहिजे.

आता, समजा, अशी पदे खुल्या स्पर्धेत यशस्वी झाल्यानेच लाभतात अशी रचना आपण केली आहे. अशा खुल्या स्पर्धेचे स्वरूप अधिक नेमकेपणे स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. समजा, विजेची निर्मिती करणारे केंद्र चालविणे असा आपला व्यवहार आहे. त्यासाठी विद्युत्-अभियंता असे एक अधिकार-पद आपल्याला भरायचे आहे. विद्युत्-अभियांत्रिकी ह्या विषयात विद्यापीठाची पदवी ज्यांना असेल आणि ज्यांनी वयाची ३५ वर्षे पूर्ण केली नसतील त्यांनीच फक्त ह्या पदासाठी अर्ज करावे अशी अट समजा आपण घातली. सामान्यपणे ही अट रास्त मानण्यात येईल. स्पर्धा खुली असावी ह्या तत्त्वाला तिच्यामुळे बाधा येते असे आपण म्हणणार नाही. कारण आपले प्रयोजनच विजेच्या निर्मितीचे केंद्र चालवावे हे आहे आणि ते साधण्यासाठी आवश्यक असलेले ज्ञान, कौशल्य, अनुभव आणि तरुणपणी व्यक्तीच्या अंगी असलेली कार्यशक्ती इ. गुण ह्या पदावरील माणसाच्या ठिकाणी असावेत ही अपेक्षा सयुक्तिक आहे. आता, समजा, मला एक असा माणूस माहीत आहे की तो विद्युत्-अभियांत्रिकीचा पदवीधर नाही, पण खाजगी रीतीने त्याने ह्या विषयाचा कसून अभ्यास केला आहे आणि ह्या क्षेत्रात तो इतका निष्णात आहे की उमेदवारांतून निवड करण्यासाठी निःपक्षपातीपणे घेतलेल्या चाचणीत तो पहिला येईल अशी खूपच संभवनीयता आहे. पण स्पर्धेत प्रवेश घेण्यासाठी जी अट घालण्यात आली आहे तिच्यामुळे तो स्पर्धेत उतरूच शकत नाही. मग अशी अट असणे हा त्याच्यावरचा अन्याय आहे असे म्हणणे योग्य ठरेल का?

रॉल्स यांचे म्हणणे असे की, ही तक्रार योग्य होणार नाही. ज्या अर्थाने आपण 'व्यवहार' हा शब्द वापरीत आहोत त्या अर्थाचा व्यवहार हा सामान्य नियमांनी बांधलेला असतो. सामान्य नियमांनी त्याच्यात असलेली भिन्न अधिकार-पदे, स्थाने, त्यांची कार्ये, जबाबदाऱ्या-अधिकार, त्यांना लाभणारी पारितोषिके आणि त्यांच्यावरील भार ह्या गोष्टी निश्चित केलेल्या असतात. हे नियम जर सयुक्तिक (reasonable) आणि रास्त असतील तर एखाद्या अपवादात्मक उदाहरणाचा आधार घेऊन, ह्या नियमांना अनुसरून घडणाऱ्या कार्यपद्धती-बद्दल गाऱ्हाणे उपस्थित करणे योग्य होणार नाही. पण हे नियमच रास्त नाहीत अशी तक्रार करता येईल. उदा., विद्युत्-अभियंता ह्या पदाला जे वेतन व इतर सोयी मुक्रर करण्यात आल्या आहेत त्या अवाजवी – प्रमाणापेक्षा अधिक किंवा कमी आहेत – अशी तक्रार करता येईल आणि मग हा नियम रास्त आहे हे दाखवून देण्याची जबाबदारी त्या व्यवहाराचे समर्थन करणाऱ्यांना स्वीकारावी लागेल. अशी तक्रार करताना

अनुक्रमणिका

किंवा अशा तक्रारीला उत्तर देताना त्या त्या पदावरील प्रतिनिधिक व्यक्तीचा विचार करावा लागेल. विद्युत्-अभियंता ह्या पदावरील एक विशिष्ट व्यक्ती घरची धनिक आहे तेव्हा तिला एवढा पगार द्यायचे कारण नाही असा युक्तिवाद चालणार नाही. पण ह्या पदावर काम करण्यासाठी आपल्या अटींना अनुसरून समर्थ असलेली माणसे कमी पगारावर उपलब्ध आहेत तेव्हा ह्या पदासाठी एवढा मोठा पगार मुक्रर करणे अयोग्य आहे, कमी पगारावर माणूस नेमला असतानाही उत्पादन तेवढेच राहील आणि पगाराची जी रक्कम वाचेल ती सर्वांना योग्य प्रमाणात वाटून देता येईल अशी तक्रार विचारार्ह ठरेल.

आता ही जी दोन तत्त्वे रॉल्स यांनी मांडली आहेत ती सिद्ध कशी करावी हा प्रश्न उपस्थित होतो. अशी सामान्य आणि अंतिम तत्त्वे प्रस्थापित करण्याचा एक मार्ग असा की, ह्या तत्त्वांचे प्रातिभ ज्ञान (intuitive knowledge) आपल्याला होते असा दावा करणे. ह्याचा अर्थ असा की ह्या तत्त्वांकडे आपण ध्यान दिले आणि ती समजून घेतली की, ती प्रमाण आहेत असे साक्षात बौद्धिक दर्शन आपल्याला होते. आता रॉल्स यांचे म्हणणे असे आहे की, ह्या मार्गाने फारसे काही साधले जात नाही. न्यायाची अंतिम किंवा मूलभूत तत्त्वे म्हणून त्यांचा स्वीकार का करावा ह्याचा उलगडा ह्या मार्गाने होत नाही. म्हणून त्यांचे प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी वेगळ्या मार्गाचा अवलंब ते करतात. हा मार्ग असाः

व्यक्तींचा एखादा समाज घेऊया. ह्या समाजात काही व्यवहार दृढपणे प्रस्थापित झाले आहेत असे समजूया. ह्या व्यक्ती परस्परांच्या संबंधात आत्महितपर, आत्महितलक्षी (self-interested) असतात असेही मानूया. ह्याचा अर्थ असा की, ह्या व्यवहारात ती सामील झालेली असतात ते ह्या सहभागाने आपला लाभ होईल असा त्यांचा अंदाज असल्यामुळे. एक मुद्दा ह्या ठिकाणी स्पष्ट केला पाहिजे. ज्या अर्थाने आपण 'व्यक्ती' हा शब्द वापरीत आहोत त्या अर्थाने एखादे कुटुंब हे सुद्धा 'व्यक्ती' असते. कुटुंबाचे असे हित असते; कुटुंबाचा लाभ किंवा नुकसान होऊ शकते. आता कुटुंबात ज्या व्यक्ती सामील झालेल्या असतात, म्हणजे ज्या व्यक्तींचे कुटुंब बनलेले असते त्या एकमेकांच्या संबंधात (केवळ) आत्महितलक्षी असतात असे सामान्यपणे नसते. त्यांचे एकमेकांवर प्रेम असते, एकमेकांसाठी स्वार्थत्याग करायला, आपल्या वैयक्तिक हिताच्या विरोधी असलेली कर्तव्ये स्वीकारायला ती तयार असतात. राष्ट्र, धर्मसंस्था (church) इ. समूह, संस्थाही ह्याच स्वरूपाच्या व्यक्ती असतात. एका राष्ट्राचा दुसऱ्या राष्ट्राशी व्यवहार होत असताना दोन्ही राष्ट्रे एकमेकांच्या संबंधात आत्महितलक्षी असतात. पण राष्ट्रातील व्यक्ती (माणसे) घेतल्या तर त्यांची राष्ट्रावर निष्ठा असते, राष्ट्रहितासाठी स्वतःच्या हिताचे समर्पण करायला ती तयार असतात. तसेच मानवी व्यक्ती घेतल्या तर त्या नेहमीच इतर व्यक्तींच्या संबंधात आत्महितलक्षी असतात असे नाही. अनेक माणसे कनवाळू असतात; स्वतःच्या हिताचा विचार बाजूला ठेवून इतरांना मदत करायला ती अनेकदा तयार असतात. हे सर्व मान्य करूनही असे म्हणता येईल की मानवी व्यक्ती जेव्हा सामाजिक व्यवहारात सहभागी होतात तेव्हा त्या सामान्यपणे एकमेकांच्या संबंधात आत्महितलक्षी असतात.

आता आणखी असे समजूया की ह्या आत्महितलक्षी व्यक्ती विवेकशीलही (rational) आहेत. त्यांना आपले हित, आपला जास्तीत जास्त लाभ कशात सामावलेला असतो ह्याविषयी बराचसा बिनचूक निर्णयही करता येतो. एका व्यवहाराच्या ऐवजी दुसऱ्या व्यवहाराचा स्वीकार केला तर भविष्यात त्याचे कोणकोणते परिणाम घडत जातील ह्याचा अंदाज त्यांना करता येतो. एखादी कृतिमालिका करण्याचा निर्णय एकदा घेतला की त्याला चिकटून राहण्याची आणि ती कृतिमालिका पार पाडण्याची कुवत त्यांच्या ठिकाणी असते. त्या त्या वेळी होणारे मोह आणि लगत दिसणाऱ्या फायद्याची भुरळ यांना ते आवर घालू शकतात. आणि आपली स्थिती आणि इतरांची स्थिती ह्यांच्यात (काही मर्यादित) फरक आहे ही गोष्ट ध्यानात आल्यावर, केवळ एवढ्याच गोष्टीमुळे त्यांना फार असमाधान वाटत नाही. रॉल्स म्हणतात की विवेकशीलतेची (rationality) आपली नेहमीची जी संकल्पना आहे तिच्यात ह्या शेवटच्या घटकामुळे काही भर घालण्यात आली आहे. विवेकशील माणूस ही जी संकल्पना आहे तिच्यात हा घटकही अंतर्भूत करण्यासारखा आहे. केवळ आपल्या स्थितीपेक्षा दुसऱ्यांची स्थिती अधिक चांगली आहे ह्या गोष्टीचे ज्ञान किंवा दर्शन झाल्यामुळे विवेकशील माणूस दुःखी, असंतुष्ट होणार नाही, हिरमुसणार नाही. हा फरक अन्यायामुळे पडला आहे किंवा केवळ त्याच्या हिताविषयीच्या औदासिन्यामुळे घडून आला आहे आणि फरकामुळे कोणतेही सामूहिक हित साधले जात नाही असे त्याला वाटत असेल तर गोष्ट वेगळी.

अनुक्रमणिका

अशा स्थितीत असा फरक असेल तर त्याचे त्याला वैषम्य वाटेल. तेव्हा आपण ज्या विवेकशील व्यक्तींची कल्पना करीत आहोत त्या स्वार्थी आहेत ह्याचे आपल्याला काहीसे वाईट वाटले तरी असूयेचा दोष त्यांच्या अंगी नाही ह्यामुळे आपल्याला काहीसा दिलासा वाटू शकेल.

अखेरीस, ह्या व्यक्तींविषयी असे मानूया की, त्यांच्या गरजा, त्यांना हितकर व अहितकर असलेल्या गोष्टी सर्वसाधारणपणे सारख्या आहेत किंवा वेगवेगळ्या अंगांनी एकमेकांना पूरक असलेल्या अशा आहेत. त्यामुळे त्यांनी एकमेकांशी सहकार्य केले तर ते सर्वांना फलदायी ठरेल अशी शक्यता आहे. आणखी असे समजूया की ह्या व्यक्तींच्या अंगी असलेले सामर्थ्य आणि कुवत सर्वसाधारणपणे समान आहे. त्यामुळे त्यांतील कुणीही एक व्यक्ती इतरांवर प्रभुत्व गाजवू शकेल अशी सर्वसाधारणपणे शक्यता नसते.

आता आपण अशी कल्पना करीत आहोत की, ह्या सर्व व्यक्ती अगोदरच काही सामूहिक व्यवहारात गुंतलेल्या आहेत. तेव्हा काही व्यवहार प्रस्थापित करण्याच्या उद्देशाने विचारविनिमय करण्यासाठी त्या प्रथमच एकत्र जमतात तेव्हा काय होते अशा स्वरूपाचा प्रश्न आपण उपस्थित करीतच नाही. पण प्रस्थापित संस्था, व्यवहार यांच्यासंबंधी कुणाच्या काही तक्रारी आहेत का, ह्याची ते वेळोवेळी चर्चा करतात अशी कल्पना आपण करू शकतो. कोणत्याही 'नॉर्मल' समाजात अशा चर्चा स्वाभाविकपणे होत असतात. अशा चर्चा करण्यासाठी व त्यांच्या आधारे निर्णय घेण्यासाठी त्यांनी पुढील पद्धती अंगिकारली आहे असे समजूया : अशा तक्रारींचे आणि त्यांच्या अनुषंगाने व्यवहारांचे समीक्षण करून निर्णय घेण्यासाठी ज्या तत्त्वांचा अवलंब आपण करणार आहोत ती तत्त्वे ते प्रथम मुक्रर करतात. ही तत्त्वे मुक्रर करण्याची त्यांची पद्धती अशी की प्रत्येक व्यक्तीला, आपल्या स्वतःच्या तक्रारींविषयीचे निर्णय ज्या कोणत्या तत्त्वांना अनुसरून घेतले जावे असे वाटते त्या तत्त्वांचे प्रतिपादन करायला ते सांगतात. मात्र ह्याची अट अशी की, ही तत्त्वे जर मान्य झाली तर इतर सर्वांच्या तक्रारींचे समीक्षण त्याच तत्त्वांना अनुसरून होईल आणि तक्रारींचे समीक्षण कसे व्हावे ह्याविषयी सर्वांचे साधारणपणे एकमत होईपर्यंत कुणाचीही तक्रार ऐकली जाणार नाही. म्हणजे ह्या घुसळणीतून उदयाला आलेली तत्त्वे सर्वमान्य असतील आणि सर्वांच्या तक्रारींची, गाऱ्हाण्यांची सुनावणी त्यांना अनुसरून होईल. दुसरी गोष्ट अशी की, ह्या विशिष्ट प्रसंगी, प्रस्तावित होऊन मान्य झालेली तत्त्वे पुढील सर्व प्रसंगीही बंधनकारक राहतील. ह्या दुसऱ्या अटीमुळे काय होईल? तर आताच्या प्रसंगी, ह्या विशिष्ट परिस्थितीत, तिच्या असाधारण वैशिष्ट्यांमुळे मला लाभदायक ठरतील अशी तत्त्वे प्रतिपादन करून स्वीकारण्यापासून मी परावृत्त होईन. कारण ही तत्त्वे पुढेही बंधनकारक ठरतील हे मला माहीत आहे. परिस्थिती पालटेल आणि आताच्या परिस्थितीत मला अनुकूल असलेली तत्त्वे पालटलेल्या परिस्थितीत प्रतिकूल ठरतील. कल्पना अशी आहे की, जी तत्त्वे व्यक्ती प्रस्तावित करील त्या तत्त्वांना तिने कायमचे बांधून घ्यायचे आहे आणि इतरही स्वतःला त्या तत्त्वांना कायमचे बांधून घेतील अशी रास्त अपेक्षा तिने धरायची आहे. ह्यामुळे स्वतःच्या आताच्या विशिष्ट परिस्थितीवर बेतलेल्या तत्त्वांचा प्रस्ताव ती मांडणार नाही. आता प्रस्तावित केलेल्या तत्त्वांपासून लाभ उठवून परिस्थिती पालटली की ती तत्त्वे झुगारून देण्याचे स्वातंत्र्य तिला नाही. ह्यामुळे कोणतीही व्यक्ती ज्या तत्त्वांचा प्रस्ताव करील ती सामान्य (general) स्वरूपाची, वेगवेगळ्या प्रकारच्या परिस्थितीत ज्यांचे उपयोजन करावे लागते अशी असतील. पण आपण कोणत्या प्रकारच्या परिस्थितीत असू ह्याचे ज्ञान त्यांचा प्रस्ताव करणाऱ्या व्यक्तींना आणि त्यांना संमती देणाऱ्या व्यक्तींना असणार नाही. त्यामुळे कोणत्याही विशिष्ट स्थितीतल्या व्यक्तीला लाभदायक आणि कोणत्यातरी विशिष्ट परिस्थितीतील व्यक्तीला हानिकारक अशी ती असणार नाहीत. मग ह्या तत्त्वांचे स्वरूप कसे राहील? सर्व माणसे आत्महितलक्षी आहेत. प्रत्येकाला आपले जास्तीत जास्त हित साधायचे असते. पण सामाजिक व्यवहारात सामील होताना इतरांनाही तसेच आपापले जास्तीत जास्त हित साधायचे असते हे भान त्याला असते. म्हणजे ही इतर माणसे त्याचे सहकारी आहेत तसेच स्पर्धकही आहेत. तेव्हा व्यवहाराची रचना करताना, म्हणजे ज्या तत्त्वांना अनुसरून हा व्यवहार चालायचा त्यांचा स्वीकार करताना स्वतःच्या हिताची साधना करण्यावर कमीत कमी बंधने घालून घ्यायला तो राजी होईल – ह्या अटीवर की इतर सर्वांनाही स्वतःच्या हितसाधनेवर समान बंधने घालून घेतली पाहिजेत. सामाजिक व्यवहारात सामील न होता आपण एकांडेपणे राहिलो तर आपले जेवढे हित साधले जाईल त्यापेक्षा अधिक हित व्यवहारात सामील झाल्याने साधले जाईल हे ज्ञान व्यवहारात

सामील होण्याचे कारण असते. आता ज्या तत्त्वांना अनुसरून विशिष्ट व्यवहारातील अधिकारपदे, स्थाने, त्यांच्याशी निगडित असलेले लाभ, भार, जबाबदाऱ्या इत्यादींची रचना करायची ती तत्त्वे निश्चित करण्याची पद्धत आपण पाहिली. अशा व्यवहारात आपले स्थान कसेही राहिले तरी आपल्यावर जो भार पडेल त्यापेक्षा आपला लाभ अधिक होईल अशी स्थिती ज्या तत्त्वांमुळे निष्पन्न होईल अशा तत्त्वांना व्यक्ती मान्यता देईल. समजा, ह्या व्यवहारात आपले जे स्थान आहे ते आपल्या शत्रूने मुक्रर केले आहे अशी कल्पना केली तरीही ह्या तत्त्वांमुळे आपला एकंदरीत लाभच होईल असे त्याला वाटले तर तो ती तत्त्वे स्वीकारील.

न्यायाची तत्त्वे कोणत्या पद्धतीला अनुसरून स्वीकारली जातात ह्याविषयीची जी ही एक कल्पना येथे मांडली आहे तिच्यामुळे दोन गोष्टी स्पष्ट होतात. एक गोष्ट अशी की, न्यायाच्या संकल्पनेला आपण जेव्हा आवाहन करीत असतो, न्याय-अन्यायाचे प्रश्न उपस्थित करीत असतो तेव्हा आत्महित-लक्षी असे दोन परस्परविरोधी पक्ष एकमेकांपुढे ठाकलेले असतात. प्रत्येक पक्ष आपापल्या हक्कांविषयी जागरूक असतो आणि त्यांच्या समर्थनार्थ दावे करीत असतो. आणि हे दावे दुसऱ्या पक्षाविरुद्ध केलेले असतात. ह्या अर्थाने की, दुसऱ्या पक्षाने हे दावे मान्य करावे आणि स्वतःच्या हितसाधनेवर त्यांना अनुसरून मर्यादा घालावी अशी त्याची भूमिका असते. अशा एकमेकांविरुद्ध केलेल्या दाव्यांत समतोल साधणे हे न्यायाचे उद्दिष्ट असते. ही एक गोष्ट. न्यायाच्या संकल्पनेत अंतर्भूत असलेली दुसरी गोष्ट अशी की, हा समतोल नैतिक तत्त्वांना अनुसरून साधायचा असतो. एखादे तत्त्व नैतिक आहे असे म्हणण्यात अंतर्भूत असलेली एक गोष्ट अशी की, हे तत्त्व निःपक्षपातीपणे स्वतःच्या आणि इतरांच्या आचरणाला उद्देशून लावायचे असते आणि त्याला अनुसरून आपल्या हितसंबंधांवर काही प्रसंगांत मर्यादा किंवा निर्बंध घालावा लागतो हे ओळखून ही मर्यादा मान्य करायची असते. एखादे नैतिक तत्त्व स्वीकारणे म्हणजे स्वतःला भावी कालाच्या संदर्भात बांधून घेणे असते. पुढे काहीही घडले तरी आपण त्या प्रसंगी काय करू ह्याच्याविषयीची बांधिलकी स्वीकारणे असते. उदा., दिलेले वचन पाळणे हे नैतिक तत्त्व म्हणून मी जर स्वीकारले असेल तर ते पाळणे माझ्या सोयीचे असो नसो ते पाळायचे बंधन मी स्वीकारलेले असते. नैतिक तत्त्वे स्वीकारल्याने स्वतःचे हितसंबंध अनिर्बंधपणे साधण्याचे स्वातंत्र्य आपण गमावून बसतो. जे तत्त्व पाळल्याने एखाद्या प्रसंगी आपली हानी होणार असेल त्या प्रसंगी आपण ते पाळणार नाही अशी आपली वृत्ती असेल तर आपण ते तत्त्व नैतिक तत्त्व म्हणून स्वीकारलेले नसते.

ह्या दृष्टीने जर न्यायाच्या संकल्पनेकडे पाहिले तर वर मांडलेली न्यायाची दोन तत्त्वे स्वाभाविकपणे कशी स्वीकारली जातील हे उमजेल. ज्याच्यामुळे स्वतःचा विशेष लाभ होईल असे तत्त्व इतरांना मान्य होईल अशी परिस्थिती नसल्यामुळे, प्रत्येकाला समानतेचे तत्त्व हे प्रारंभिक तत्त्व म्हणून मान्य करणे सयुक्तिक वाटेल. पण हे तत्त्व अंतिम तत्त्व म्हणून त्यांनी स्वीकारावे ह्याला काही कारण नाही. काही विशिष्ट विषमता स्वीकारल्यामुळे प्रत्येकाचा लाभ होतो असे आढळून आले तर त्या मान्य करायला कुणाला अडचण पडू नये. समजा, १० जण एकत्रितपणे काही व्यवसाय करीत आहेत. दिवसाला रु. १००० एवढा नफा होतो. त्याचे समान वाटप करून प्रत्येकाला रु. १०० मिळतात. त्यांच्यातील एक माणूस धोरणी, कर्तबगार आहे. त्याच्या नेतृत्वाखाली व्यवसाय चालविला तर रु. २००० एवढा फायदा होईल हे सर्वांना माहीत आहे. पण तो म्हणतो की मी हे करीन पण जो अधिक नफा होईल त्यातील निम्मा मी घेईन आणि निम्मा तुम्ही समान प्रमाणात वाटून घ्या. ही विषमता कुणाला आक्षेपार्ह वाटायचे कारण नाही. नेत्याकडे जे विशेष गुण आहेत त्यांच्यामुळे होणारा अधिक लाभ सर्वांना समान प्रमाणात वाटून द्यावा, नेत्याने आपल्या गुणांचा सर्वांसाठी, सर्वांच्या हितासाठी वापर करावा असा आग्रह ह्या मंडळीतील कुणी धरू शकणार नाही. कारण त्यातील प्रत्येकजण आत्महितलक्षी आहे हे आपले गृहीत आहे. त्यामुळे, आपल्या गुणांचा तो सर्वांसाठी उपयोग करीत नाही, त्यांच्या बळावर तो स्वतःचा स्वार्थ साधतो असे कुणाचे गाऱ्हाणे असू शकणार नाही. त्या सांघिक व्यवहारात त्याच्या विशेष गुणांमुळे फक्त त्याचाच अधिक लाभ होत असेल तर गोष्ट वेगळी. पण त्याच्यामुळे होणाऱ्या अधिक लाभात जर प्रत्येकाला हिस्सा मिळत असेल, एरवी झाला असता त्यापेक्षा जर प्रत्येकाचा अधिक लाभ होत असेल तर आपल्याला जेवढा अधिक लाभ होतो त्यापेक्षा केवळ त्या गुणी माणसाचा अधिक लाभ होतो ह्या कारणामुळे कुणाला ह्या विषमते-विषयी वैषम्य वाटणार नाही. आपण अशी कल्पना करू की,

इतर सर्वजण समानतेचा आग्रह धरतात आणि त्या गुणी माणसाच्या विशेष योगदानामुळे जो रु. १००० हा अधिक लाभ होतो त्यात प्रत्येकाला रु. १०० एवढा हिस्सा मिळतो. आता तो गुणी माणूस असे म्हणू शकेल की, मला जर फक्त रु. १०० एवढेच अधिक मिळत असतील तर मी विशेष प्रयत्न कशासाठी करू ? तोही आत्महितलक्षी आहे; संत नाही. मग प्रत्येकाचा हिस्सा कायम रु. १०० एवढाच राहील. वर दिलेल्या व्यवस्थेप्रमाणे त्यांना रु. १५० मिळणार नाहीत. समानतेचा आग्रह धरला तर एकदा रु. २०० मिळतील पण पुढे रु. १०० एवढेच मिळत राहतील. तेव्हा, समानतेचा आग्रह सोडून दिल्यामुळे जे रु. ५० (एका खेपेला) कमी मिळतील ती म्हणजे पुढेही रु. ५० अधिक मिळत राहावेत यासाठी गेलेली गुंतवणूक आहे असे मानता येईल.

न्यायाची ही जी संकल्पना येथे मांडली आहे ती ग्रीक काळापासून, सोफिस्टांपासून प्रचलित असलेल्या न्यायाविषयीच्या एका विचारसरणीशी संबंधित आहे. ही विचारसरणी अशी की, ज्यांची शक्ती किंवा बळ साधारणपणे समान असते अशा व्यक्तींनी तडजोड म्हणून न्यायाची तत्त्वे स्वीकारलेली असतात. ह्या व्यक्ती अशा असतात की, त्यांना शक्य असते तर त्यांनी आपली इच्छा इतरांवर लादली असती. पण एकमेकांच्या शक्ती साधारणपणे सारख्या आहेत. आणि त्यामुळे ही गोष्ट शक्य नाही हे ते ओळखतात. तेव्हा स्वतःला शांतता आणि सुरक्षितता लाभावी म्हणून आचरणाचे काही नियम ते स्वीकारतात. स्वतःच्या हिताचा दूरदृष्टीने विचार करून त्याला अनुकूल ठरतील असे हे नियम असतात. ते स्वीकारले नाहीत तर ते आपल्या हिताला बाधक ठरेल ही दृष्टी ते स्वीकारण्यामागे असते. म्हणजे स्वहितपर पण समंजस अशा व्यक्तींनी एकमेकाशी केलेला समय (करार) असे न्यायाचे स्वरूप असते. ह्या भिन्न व्यक्तींची परिस्थिती समान असल्यामुळे आणि त्यांच्या बळात एकंदरीत समतोल असल्यामुळे हा करार स्थिर राहतो. न्यायाची सोफिस्टांपासून चालत आलेली ही जी संकल्पना आहे तिचा विकास अलीकडे मांडण्यात आलेल्या 'खेळ-उपपत्ती' मध्ये (theory of games) झाला आहे.

रॉल्स न्यायाची जी उपपत्ती मांडताहेत ती ह्या विचारसरणीशी संबंधित असली तरी ह्या दोहोत महत्त्वाचे भेद आहेत. एक भेद असा : ह्या पारंपरिक विचारसरणीत, माणसे ही केवळ आत्महितलक्षी, थोडक्यात स्वार्थी असतात असे मानण्यात येते. आता माणसांची उद्दिष्टे, त्यांचे हेतू काय असतात ह्याविषयीची अशी सार्वत्रिक (general) उपपत्ती रॉल्स स्वीकारीत नाहीत. त्यांचे म्हणणे एवढेच आहे की, जेथे न्यायाचे प्रश्न उपस्थित होतात तेथे दोन किंवा अनेक पक्ष असतात, प्रत्येक पक्ष स्वतःच्या हिताच्या वतीने दावे करीत असतो, ह्या विशिष्ट संदर्भात व्यक्ती आत्महितलक्षी असतात आणि हे दावे परस्परविरोधी असतात. जर एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत व्यक्ती परस्परांच्या संबंधात आत्महितलक्षी नसतील तर त्या परिस्थितीत होणारा व्यवहार न्यायाला धरून आहे की नाही हा प्रश्न उपस्थित होणार नाही. 'उरलो उपकारापुरता' अशा वृत्तीच्या संतांचा समूह घेतला तर त्याच्यात न्याय-अन्यायाचे प्रश्नच उद्‌भवणार नाहीत. जेव्हा भिन्न पक्ष आपापल्या हिताच्या दृष्टीने इतरांसमोर आपले दावे सादर करतात, आपल्याही हिताचा विचार होणे योग्य आहे असा आग्रह इतरांसमोर धरतात तेव्हाच न्यायाचे प्रश्न उपस्थित होतात. रॉल्स यांचे म्हणणे एवढेच आहे. मानवी हेतूंविषयीची एक सामान्य उपपत्ती मांडण्याचा त्यांचा उद्देश नाही.

दुसरी गोष्ट अशी की, 'सामाजिक करारा' विषयीच्या पूर्वीच्या उपपत्ती, अनेक व्यक्ती प्रथमच एकत्र येऊन समाज कसा स्थापन करतात किंवा एखादा सामूहिक व्यवहार कसा प्रस्थापित करतात ह्याचे स्पष्टीकरण करू पाहतात. एका सार्वभौम सत्तेचे आज्ञापालन सर्वांनी करावे किंवा एखादी राज्यघटना सर्वांनी पाळावी असा समय, संकेत त्या सर्वानुमते स्वीकारतात. रॉल्स ह्यांचा उद्देश ह्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण देण्याचा नाही. व्यक्ती एकत्र येऊन प्रथमच समाज किंवा एखादा सामाजिक व्यवहार कसा प्रस्थापित करतात हे त्यांना सांगायचे नाही किंवा आपापले हितसंबंध घेऊन अनेक व्यक्ती ज्यात गुंतलेल्या आहेत अशा खेळात भाग घेणाऱ्या व्यक्तीने आपल्या विशिष्ट परिस्थितीत आपले जास्तीत जास्त हित साधण्यासाठी कोणती रणनीती (strategy) स्वीकारावी हे स्पष्ट करण्याचाही त्यांचा उद्देश नाही. रॉल्स ह्यांना अभिप्रेत असलेल्या व्यक्ती काय करतात तर जे सामाजिक व्यवहार अगोदरच प्रस्थापित आहेत ते किंवा जो सामाजिक व्यवहार नव्यानेच प्रविष्ट करायचा आहे तो कितपत न्याय्य आहे ह्याचे मूल्यमापन करण्याची काही तत्त्वे त्या एकत्र येऊन सर्वानुमते स्वीकारतात; असे मूल्यमापन करण्याचे मानदंड ते स्वीकारतात; एखाद्या व्यवहारात आपण सर्व सामील होऊ, असा निर्णय ते

अनुक्रमणिका

घेत नाहीत. ज्यांना त्या अनुमती देतात ती अत्यंत सामान्य, सार्विक (general) अशी न्यायविषयक निर्णयाची तत्त्वे असतात आणि ज्या परिस्थितीत ह्या तत्त्वांचे उपयोजन असे निर्णय घेण्यासाठी करायचे असते ती परिस्थितीही अत्यंत सामान्य असते. तिचे वर्णन एवढेच की, अनेक व्यक्ती आपापल्या हितसंबंधांच्या वतीने एकमेकांसमोर दावे मांडीत असतात आणि हे दावे परस्परविरोधी असू शकतात. अशा परिस्थितीत न्याय्य काय ठरेल ह्याचा निर्णय करण्यासाठी ज्यांचा कायम अवलंब करावा अशी तत्त्वे ह्या व्यक्ती स्वीकारीत असतात. न्याय-अन्यायाचे प्रश्न ज्या परिस्थितीत उद्‌भवतात त्या परिस्थितीचे हे सामान्य वर्णन आहे आणि त्यांच्या विषयीचे निर्णय ज्या तत्त्वांना अनुसरून घेणे योग्य ठरेल त्या तत्त्वांचा प्रस्ताव किंवा स्वीकार ज्या पद्धतीला (procedure) अनुसरून करायचा आहे त्या पद्धतीत नीतीची बंधने अंतर्भूत आहेत.

सामाजिक कराराच्या ज्या उपपत्ती आहेत त्यांच्यावर घेण्यात येणारा एक आक्षेप असा आहे की, व्यक्तींनी एकत्र येऊन समाज स्थापन करण्याची घटना इतिहासात कधीतरी होऊन गेली असे त्या मानतात आणि हा कल्पित इतिहास आहे. आपल्या उपपत्तीवर हा आक्षेप घेता येत नाही असे रॉल्स यांचे म्हणणे आहे. न्यायाची आपली उपपत्ती मांडताना काही व्यक्तींनी एकत्र येऊन आपले सामूहिक व्यवहार प्रथमच प्रस्थापित केले असे त्यांना म्हणायचे नाही, हे आपण पाहिलेच. समाज घडलेला आहे, अनेक सामाजिक संस्था त्यात विकसित झाल्या आहेत आणि कार्यरत आहेत ह्या पार्श्वभूमीवर रॉल्स आपली उपपत्ती मांडीत आहेत. अशा समाजात जे व्यवहार चालतात त्यांच्या संदर्भात न्यायाचे प्रश्न उपस्थित होतात. त्यांची चर्चा चालली असताना कोणत्या तत्त्वांना अनुसरून न्याय्य काय आहे हे ठरवायचे हा प्रश्न उपस्थित होईलच. जर प्रत्यक्षात चाललेले व्यवहार ह्या तत्त्वांचा भंग करीत असतील तर ते अन्याय्य ठरतील. अशा व्यवहारात जे पक्ष सामील असतील त्यांना ही जाणीव असेल की, एका पक्षाला जे न्याय्य आहे ते मिळत नाही; दुसऱ्या पक्षालाही जे अन्याय्य आहे हे दिसतेय ते पहिल्या पक्षाला स्वीकारावे लागत आहे. ह्याचा अर्थ असा की, उभयपक्षी मान्य होतील अशी न्यायाची काही तत्त्वे असू शकतात. ही तत्त्वे आपण वर विशद केली आहेत असे रॉल्स ह्यांचे म्हणणे आहे.

न्यायाची तत्त्वे (वर स्पष्ट केलेल्या) ज्या पद्धतीने उद्‌भवतात ती ध्यानात घेतली तर न्यायाविषयी दोन गोष्टी स्पष्ट होतात. एक अशी की, न्याय ही एक प्राथमिक नैतिक संकल्पना आहे. ज्यांची सर्वसाधारण परिस्थिती सारखी आहे अशा आत्महितलक्षी असलेल्या आणि परस्परांशी व्यवहार करणाऱ्या व्यक्तींवर जेव्हा नीतीची संकल्पना लादली जाते तेव्हा न्यायाची संकल्पना उद्‌भवते. (नीतीच्या संकल्पनेत अंतर्भूत असलेली एक संकल्पना अशी की, सामूहिक व्यवहारात सामील असलेली व्यक्ती, सर्वसंमत अशा काही तत्त्वांना अनुसरून त्या व्यवहाराच्या संदर्भात आपल्या वाट्याला जे लाभ आणि भार येतील ते स्वीकारते, आणि विशिष्ट प्रसंगी जरी ह्या तत्त्वांमुळे आपल्या हितसाधनेवर निर्बंध येत असतील तरी त्यांचा भंग ती करीत नाही. दुसरी गोष्ट अशी : रास्तपणा (fairness) हा न्याय ह्या संकल्पनेचा गाभा आहे हे न्यायाविषयीच्या ह्या विवरणामुळे स्पष्ट होते. रास्तपणाविषयीचे प्रश्न कधी उद्‌भवतात? आपण काही स्वतंत्र व्यक्ती घेऊया. कुणाही व्यक्तीचा इतर कुणाही व्यक्तीवर अंमल नाही, कुणाचा कुणावरही अंमल चालत नाही अशा ह्या व्यक्ती आहेत. त्या सर्व एका सामूहिक व्यवहारात सामील होतात. ह्या व्यवहारात त्या एकमेकांच्या सहकारी असतील किंवा स्पर्धक असतील. ज्या नियमांना अनुसरून त्यांचे ह्या व्यवहारातील लाभ आणि भार निश्चित होतील ते नियम त्या स्वतःच ठरवितात आणि स्वीकारतात. असा व्यवहार त्यात सहभागी झालेल्यांना कधी 'रास्त' वाटेल? त्या व्यवहारात आपला किंवा इतर कुणाचा फायदा उठविला जात आहे असे कुणालाही वाटता कामा नये, किंवा जे वैध (legitimate) नाहीत असे दावे जर इतर कुणी केले तरी ते मान्य करायला आपल्याला भाग पाडण्यात येत आहे असेही कुणाला वाटता कामा नये. ह्यात असे गर्भित आहे की कुणाचा कोणता दावा वैध असे आपण आणि इतरांनी मानणे समंजस ठरेल ह्याची प्रत्येकाला कल्पना आहे. न्यायाची तत्त्वे ज्या प्रकारे उद्‌भवतात असे आपण मानले आहे त्याचा स्वीकार केला तर न्याय्य व्यवहाराविषयी प्रत्येकाला अशी कल्पना कशी प्राप्त होऊ शकेल हे समजून येते. पुढे आपली विशिष्ट परिस्थिती कशी असेल (म्हणजे उदा., आपली गुणवत्ता, कर्तबगारी, मनःशक्ती, सांपत्तिक अनुकूलता इ. गोष्टी कशा असतील) ह्याची काही अटकळ करता येत नसताना, ह्या व्यवहारात कोणती भिन्न स्थाने असतील आणि त्या स्थानांशी कोणते लाभ व भार निगडित

अनुक्रमणिका

असतील हे मुक्रर करणारे नियम प्रस्तावित करून चर्चेनंतर सर्वमान्य झाल्यावर त्या नियमांना अनुसरून होणारा व्यवहार हा न्याय्य किंवा रास्त असतो. अर्थात सर्वांनी स्वतःला ह्या नियमांनी कायमचे बांधून घेतलेले असते. प्रसंगी हे नियम आपल्या हिताला प्रतिकूल ठरले तर ते बाजूला सारायचे नाहीत किंवा मोडायचे नाहीत असे सर्वांनी ठरविलेले असते आणि असे त्यांचे वर्तन असते. अशा न्याय्य किंवा रास्त व्यवहारात सामील झालेल्या व्यक्ती मोकळेपणे आणि उघडपणे एकमेकाशी बोलू शकतात आणि, आपल्या भूमिकेविषयी जर इतर कुणाच्या मनात काही किंतु असला तर, जी तत्त्वे सर्वांना पटतील असे मानणे सयुक्तिक ठरेल अशा तत्त्वांचा आधार घेऊन तिचे समर्थन त्या करू शकतात.

ज्यांचा एकमेकांवर काही अधिकार नसतो अशा स्वतंत्र व्यक्तींना सर्वमान्य होतील अशी तत्त्वे असतात ह्या शक्यतेमुळे रास्तपणाची संकल्पना न्यायाच्या दृष्टीने मूलभूत ठरते. अशी सर्वमान्यता शक्य असेल तरच सामूहिक व्यवहाराच्या संदर्भात भिन्न व्यक्तींचा बनलेला एक खराखुरा समाज (community) अस्तित्वात येतो. नाहीतर त्यांच्यामधील संबंध काही प्रमाणात बळावर, दंडशक्तीवर आधारलेले असतात. इंग्रजीत 'fairness' हा शब्द ज्या व्यवहारात आपण सामील व्हावे की होऊ नये ह्याची निवड व्यक्तीला करता येते अशा व्यवहारांना उद्देशून विशेषेकरून वापरतात; उदा., खेळ किंवा व्यापारी स्पर्धा. ज्या व्यवहाराविषयी अशी निवडण्याची मोकळीक नसते त्याला उद्देशून न्यायाची संकल्पना वापरतात. उदा., गुलामगिरीची चाल. गुलामगिरीची चाल अन्याय्य आहे असे आपण म्हणतो. पण एखाद्या पद्धतीत सामाजिक व्यवहारात सत्तेचा अंश आहे म्हणून, उभयतांना मान्य होतील अशा तत्त्वांच्या अनुरोधाने दोन व्यक्तींमधील व्यवहार व्हावेत हे तत्त्व अशा व्यवहाराला लागू पडत नाही असे नाही. आपण एवढाच फरक करू की रास्त नसलेल्या व्यवहारांपेक्षा जे सत्तेवर आधारलेले आहेत अशा सामाजिक व्यवहारांत सुधारणा करणे अधिक निकडीचे असते. कारण एक कृती आपण नेहमीच करू शकतो. ती म्हणजे सामाजिक व्यवहार कसे चालावेत याविषयी समान परिस्थितीत असलेल्या इतर व्यक्तीपुढे काही तत्त्वांचा प्रस्ताव करणे आणि ती सर्वमान्य होतील तेव्हा त्यांचा स्वीकार करणे. अशा तत्त्वांचा उपयोग करून सामाजिक व्यवहारांचे मूल्यमापन करणे म्हणजे त्यांना रास्तपणाचे मानदंड लावणे होय.

आता एखाद्या व्यवहारात सहभागी झालेल्या व्यक्तींना त्याचे नियम रास्त म्हणून मान्य असतील तर मग ह्यापासून त्यांचे एक झटिति-दृष्ट (prima facie) असे कर्तव्य परस्परांच्या संबंधात उद्भवते. ते म्हणजे त्यांनी, वेळ येईल तेव्हा, त्या व्यवहाराला अनुसरून वर्तन केले पाहिजे. अर्थात ह्या झटिति-दृष्ट कर्तव्यापासून संबंधितांना एक झटिति-दृष्ट हक्कही प्राप्त होतो. जेव्हा अनेकजण एका व्यवहारात सहभागी होतात किंवा एकत्रितपणे काही व्यवसाय विशिष्ट नियम स्वीकारून करतात तेव्हा स्वैरपणे वागण्याच्या आपल्या स्वातंत्र्यावर ते मर्यादा घालीत असतात. नियमांप्रमाणे आवश्यक असेल तेव्हा जे ह्या निर्बंधांचे पालन करतात त्यांना, त्यांनी असे आचरण केल्यामुळे, ज्यांचा लाभ झालेला असतो त्या सर्वांनी असेच आचरण करावे, निर्बंधांचे असेच पालन करावे अशी मागणी करण्याचा हक्क प्राप्त झालेला असतो. एखादा व्यवहार रास्त आहे असे जेव्हा सर्वांनी योग्यपणे मान्य केलेले असते तेव्हा ह्या अटींचे पालन होईल. कारण तो व्यवहार रास्त आहे असे मानणे योग्य आहे असे म्हणण्यात त्याच्यात सहभागी होणाऱ्या सर्वांचा लाभ होतो असे गर्भित असते. अशा रीतीने उद्भवणारी जी कर्तव्ये आणि हक्क असतात ती विशिष्ट स्वरूपाची कर्तव्ये आणि हक्क असतात. कारण इतरांनी ह्या सामूहिक व्यवहारात सहभागी होऊन आणि त्यापासून होणारे लाभ जाणीवपूर्वक स्वीकारून जी कृत्ये पूर्वी स्वेच्छेने केलेली असतात त्यांच्यापासून ती उद्भवलेली असतात.

येथे एक मुद्दा स्पष्ट केला पाहिजे. 'सामाजिक करार' उपपत्तीच्या अनेक पुरस्कर्त्यांनी असे मानले आहे, निदान अशा आशयाची भाषा वापरली आहे की अनेक सुट्या व्यक्ती जेव्हा समाज स्थापन करतात तेव्हा ते प्रत्यक्षात एकमेकांशी एक करार करतात; एकमेकांना काही वचन देतात. उदा., मी यापुढे अमुक व्यक्तीला (किंवा संस्थेला) सार्वभौम मानीन आणि तिच्या प्रत्येक आदेशाचे पालन करीन. मी जेव्हा एखाद्याला काही वचन देतो तेव्हा ते वचन दिल्यामुळे स्वतःला भविष्यात काही करण्यासाठी बांधून घेतो. ती कृती करण्याचे कर्तव्य त्या वचनापासून उद्भवते. आपल्या उदाहरणात, अमुक व्यक्तीला (संस्थेला) मी सार्वभौम मानीन आणि तिच्या प्रत्येक आदेशाचे पालन करीन, असे वचन दिल्यामुळे काही कर्तव्ये माझ्या वाट्याला येतात. सामाजिक कराराची उपपत्ती साधारणपणे अशा स्वरूपात मांडली जाते. ह्यापासून एक प्रश्न उद्भवतो

अनुक्रमणिका

तो असा की, समजा, एका पिढीच्या व्यक्तींनी असा प्रत्यक्ष करार करून समाज स्थापन केला. त्यांच्या अपत्यांनी असा करार कधी केला नाही. मग सार्वभौम सत्तेचे आदेश पाळणे हे त्यांचे कर्तव्य असते की नाही? ह्यावर एक उत्तर असे की, ही अपत्ये जर प्रौढपणी समाजात राहत असतील तर त्यांच्या अशा वागण्यातच त्यांनी मूळच्या कराराला संमती दिली आहे हे अभिप्रेत असते. ही संमती अध्याहृत असते. रॉल्स स्पष्टपणे अशी भूमिका स्वीकारतात की, एखाद्या सामाजिक व्यवहारात सहभागी होण्यासाठी स्पष्टपणे दिलेल्या वचनाची, केलेल्या कराराची आवश्यक्ता नाही. जर तुम्ही प्रत्यक्षात एखाद्या व्यवहारात जाणीवपूर्वक सहभागी असला, तो व्यवहार रास्त आहे असे मान्य करीत असला आणि त्यापासून होणारे लाभ स्वीकारीत असला तर ह्यापासूनच तुमची त्या संदर्भातील कर्तव्ये उद्‌भवतात. अशी झटिति-दृष्ट कर्तव्ये कधीकधी बाजूला सारावी लागतील. प्रसंगी अशी परिस्थिती उद्‌भवेल की जेव्हा नियमांचे पालन करण्याची तुमची पाळी असते तेव्हा त्या विशिष्ट परिस्थितीमुळे नियम बाजूला सारावे लागतील. पण असे प्रसंग अपवादात्मक असतील. सामान्यपणे पाहता, जेव्हा नियमांचे पालन करण्याची तुमची पाळी असेल तेव्हाच हा व्यवहार रास्त नाही असे जाहीर करून नियम पाळण्याच्या बंधनापासून तुम्ही आपली सुटका करून घेऊ शकणार नाही. जर एखाद्याला एखादा विशिष्ट व्यवहार अमान्य असेल तर सामान्यपणे त्याने तसे अगोदर सांगितले पाहिजे. त्याच्यात सहभागी होण्याचे, त्याच्यापासून होणारे लाभ स्वीकारण्याचे टाळले पाहिजे.

ह्या कर्तव्याला रॉल्स 'रास्त वर्तना'चे (fair play) कर्तव्य म्हणतात. असे म्हणण्यात रास्तपणाविषयी (fairness) आपली जी नेहमीची कल्पना असते तिचा काहीसा विस्तार होत आहे हे ते मान्य करतात. खरे पाहता रास्तपणा नियम न मोडण्यात सामावलेला नसतो. नियम मोडला आहे हे ध्यानात येणार नाही अशा रीतीने तो मोडणे म्हणजे अरास्तपणे वागणे नव्हे. अरास्तपणे वागणे हे मुख्यतः नियमांमध्ये ज्या फटी (loop-holes) असतील किंवा संदिग्धता असेल त्यांचा फायदा घेऊन स्वार्थ साधणे, किंवा अनपेक्षित किंवा काही खास अशा परिस्थितीत जेव्हा नियमांची सक्ती करता येत नाही तेव्हा नियम डावलून फायदा करून घेणे, किंवा नियम स्थगित करणे योग्य असेल तेव्हा स्वार्थासाठी त्यांची अंमलबजावणी झाली पाहिजे असा आग्रह धरणे ही अरास्त वागणुकीची उदाहरणे ठरतील. ह्यामुळे विशिष्ट परिस्थितीत रास्त वर्तन म्हणजे काय ह्याचे दर्शन आपल्याला होत असते. विनोदाचे इंद्रिय जसे असते (sense of humour) तसे रास्त वर्तनाचे इंद्रिय असते (sense of fair play) असे म्हणण्याची प्रथा आहे. एखाद्या विशिष्ट प्रकारच्या प्रसंगी विशिष्ट नियम लागू असताना त्याला अनुसरून कोणते कृत्य केले पाहिजे हे ज्ञान बौद्धिक ज्ञान आहे. पण गुंतागुतीच्या प्रसंगी, जेव्हा परिस्थितीची अनेक भिन्न अंगे लक्षात घ्यावी लागतात तेव्हा कोणता नियम बाजूला सारावा, कोणते नियम अनुसरण्यासाठी स्वीकारावे, आणि ते जर वेगवेगळ्या वाटा दाखवीत असतील तर त्यांच्यांत योग्य प्रकारे तडजोड करून नेमके कोणते कृत्य करावे हे सामान्य नियमांचे उपयोजन करून ठरविता येणार नाही. अशा प्रकारच्या परिस्थितीचे आकलन आणि सामान्य नियम ह्यांच्या पार्श्वभूमीवर कोणते कृत्य करणे योग्य आहे ह्याचे एका प्रकारे साक्षात दर्शन आपल्याला होत असते असे म्हणावे लागेल, पण 'रास्त वर्तन' (fair play) ह्या संकल्पनेचा स्वाभाविक विस्तार करून, ज्या व्यवहारात आपण सामील असतो आणि ज्याच्यापासून होणारे लाभ आपण जाणीवपूर्वक स्वीकारलेले असतात त्या व्यवहाराचे स्वरूप निश्चित करणाऱ्या नियमांचे पालन करण्याची पाळी जेव्हा आपल्यावर येते तेव्हा त्यांना अनुसरून वागण्याचे बंधन स्वीकारणे हे 'रास्त वर्तना'च्या संकल्पनेत अंतर्भूत करता येईल. कारण एखाद्या व्यवहारापासून होणारे फायदे स्वीकारायचे पण तो व्यवहार चालू ठेवण्यातील आपला वाटा मात्र उचलायचा नाही हे अरास्त असे वर्तन आहे असे आपण सामान्यपणे मानतो. कर भरण्याचे जो नागरिक टाळतो तो रास्त वर्तनाच्या कर्तव्याचा भंग करतो असे म्हणता येईल. कारण समाजात शासनव्यवस्था असल्यामुळे होणारे फायदे तो स्वीकारतो पण शासनव्यवस्था चालावी यासाठी आवश्यक ती साधनसामग्री तिला उपलब्ध करून देण्यात आपल्या वाट्याला येणारा भार उचलीत नाही. किंवा जे कामगार कामगार-संघात सामील होत नाहीत त्यांचे वर्तन रास्त नसते अशी तक्रार संघाचे सदस्य करतात. कारण सांघिक रीतीने केलेल्या मागण्या, संप इ. मार्गांनी जे लाभ कामगारांना कामगार-संघ उपलब्ध करून देतात – वेतनात वाढ, कामाचे तास कमी होणे, नोकरीची सुरक्षितता इ. – त्यांचा लाभ हे अलिप्त

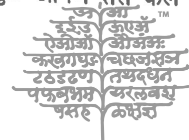
अनुक्रमणिका

कामगार घेतात पण कामगार-संघाची वर्गणी देण्याचा भार उचलीत नाहीत.

निष्ठा किंवा इमान, कृतज्ञता इ. इतर झटिति-दृष्ट कर्तव्यांप्रमाणे रास्त वर्तनाचे कर्तव्य हीसुद्धा एक मूलभूत नैतिक संकल्पना आहे. पण ह्या भिन्न संकल्पना आहेत. त्यांच्या व्याख्या आपण ध्यानात घेतल्या तर ह्या भिन्न संकल्पना आहेत हे उघड होते. इमान किंवा निष्ठा हे स्वतःहून श्रेष्ठ असलेल्या आणि श्रेष्ठ म्हणून स्वीकारलेल्या व्यक्तीशी (किंवा संघटना, सामूहिक उद्दिष्ट यांच्याशी) असलेले नाते असते. उदा., नोकर धन्याशी, सैनिक वरिष्ठ अधिकाऱ्याशी किंवा सैन्याशी, देशाशी, कुणी सामाजिक समतेसाठी चाललेल्या आंदोलनाशी इमान राखतो. वरिष्ठाने दिलेल्या आज्ञांचे पालन करण्यात, त्याचे हित, प्रतिष्ठा इत्यादीसाठी स्वयंप्रेरणेने आवश्यक त्या कृती करण्यात, त्याच्याशी कधी प्रतारणा न करण्यात इमान दिसून येते. ज्याने आपल्यावर उपकार केले आहेत, म्हणजे तशी नैतिक आवश्यकता नसतानाही आपल्या हिताचे कृत्य केले आहे – संकटकाली मदत, प्राण वाचविणे इ. – त्याच्याविषयी कृतज्ञता वाटते. ह्या व्यक्तीने आपल्यावर उपकार केले आहेत ह्याची जाणीव बाळगण्यात, ही गोष्ट उघडपणे मान्य करण्यात, उपकारकर्त्याला मदत करता येण्याजोगी असेल तर, त्याला प्राधान्य देऊन तत्परतेने मदत करण्यात, तशी तयारी ठेवण्यात कृतज्ञतेचा आविष्कार होतो. रास्त वर्तनाचे कर्तव्य हे वेगळ्या प्रकारचे कर्तव्य आहे. ज्या सामाजिक व्यवहारात आपण सामील आहोत आणि ज्याचे लाभ आपण जाणीवपूर्वक स्वीकारलेले आहेत तो व्यवहार स्थिर राहावा यासाठी आपल्या वाट्याला जे भार, त्या व्यवहाराच्या नियमानुसार येतात ते भार उचलणे हे रास्त वर्तनाच्या कर्तव्याचे स्वरूप असते.

आता, नैतिक कर्तव्य घेतले तर ते पार पाडण्यासाठी प्रसंगी आपल्याला आपल्या हितावर मर्यादा घालावी लागते, कधीकधी त्याला तिलांजली द्यावी लागते हे उघड आहे. रास्त वर्तनाच्या कर्तव्याविषयीसुद्धा ही गोष्ट खरी आहे. सामान्यपणे पाहिले तर, न्याय हा कोणत्याही व्यक्तीच्या हिताला बाजूला सारत नाही. इतरांचे हित साधण्यासाठी तू आपल्या हिताची आहुती दे असे न्याय कुणाही व्यक्तीला सांगत नाही. न्याय्य काय आहे आणि अन्याय्य काय आहे हे ठरविण्यासाठी जी तत्त्वे पुढे करण्यात येतात आणि अखेरीस सर्वानुमते स्वीकारण्यात येतात त्या तत्त्वांत काही व्यक्तींच्या किंवा एकाही व्यक्तीच्या हिताला बाजूला सारणे ही गोष्ट वसत नाही. असे तत्त्व सर्वसंमत होणार नाही हे उघड आहे. तथापि विशिष्ट प्रसंगी, विशिष्ट परिस्थितीत न्यायाचे पालन करण्यासाठी व्यक्तीला, तिने एरवी जो लाभ साधला असता तो बाजूला सारावा लागेल हे उघड आहे. उदा., समजा, दोन माणसांनी असे ठरविले की, दिवसभरात एकाने सकाळी सात ते बारा इतका वेळ हमाली करायची, दुसऱ्याने दुपारी दोन ते सात हमाली करायची, सकाळच्या वेळी जी हमाली मिळेल ती दोघांनी बारा वाजता सारखी वाटून घ्यायची, तसेच दुपारी जी हमाली मिळेल ती संध्याकाळी सात वाजता दोघांनी सारखी वाटून घ्यायची. आता, समजा, सुदैवाने सकाळी इतकी हमाली मिळाली की दिवसभराचा खर्च सहज भागेल एवढा वाटा प्रत्येकाला मिळाला. समजा, सकाळचा हमाल घरी निघून गेला. आता, समजा, दुपारच्या हमालाने अंगचोरपणा केला; तो हॉटेलात चहा पीत वसला, जेथे हमाली मिळेल तेथे तो उभा राहिलाच नाही तर त्याचे वागणे सकाळच्या हमालाच्या संबंधात अरास्त ठरेल. ज्या व्यवहारात आपण सामील होतो त्याचे नियम आपण संमत केलेले असतात, हे नियम पाळायला आपण स्वतःला दृढपणे बांधून घेतलेले असते, हा व्यवहार रास्त आहे हे आपण मान्य केलेले असते. तेव्हा त्याचे लाभ प्राप्त करून घेतल्यानंतर आपण नियमाप्रमाणे आपल्या वाट्याला येणारा भार जर उचलला नाही तर ते रास्त होणार नाही. हा भार उचलण्याचे आपण टाळले तर आपला बराच फायदा होईल असे असले तरी त्या फायद्याकडे पाठ फिरवून आपण आपल्या वाट्याचा भार उचलला पाहिजे.

सारांश, जेव्हा आपण रास्तपणे वागतो तेव्हा आपण विशिष्ट प्रसंगी स्वहितावर निर्बंध घालून घेत असतो. मोहामुळे आपण तसे केले नाही तर आपण लज्जित होतो, भरपाई करायला तयार असतो. सामूहिक व्यवहाराच्या संदर्भात त्यात सहभागी होणारे जेव्हा ह्या प्रकारे वागतात तेव्हा ते एकमेकांना व्यक्ती (person) म्हणून, ज्यांचे हितसंबंध आणि कुवती साधारणपणे सारख्या आहेत अशा व्यक्ती म्हणून ओळखत असतात ह्याचे ते चिन्ह आहे. एखाद्या माणसाला वेदना होत आहेत हे आपण ओळखीत आहोत ह्याचा सामान्यपणे निकष असा की, त्याला मदत करायला, त्याच्या वेदना काही प्रमाणात तरी शमविण्यासाठी प्रयत्न करायला आपण उद्युक्त होतो. काही खास कारण असल्यामुळे आपण तसे केले नाही तर





गोष्ट वेगळी. उदा., तो रस्त्यावर पडलेला अनोळखी माणूस असेल आणि त्याला मदत करायला आपण गेलो तर पोलीस-केसमध्ये आपण अडकू या भीतीने, त्याला मदत करावीशी वाटली तरी आपण ती करायला पुढे जाणार नाही. एरवी एखाद्या माणसाला वेदना होत आहेत हे जाणणे आणि ह्या कारणामुळे त्याच्याविषयी अनुकंपा वाटणे ह्या एकमेकांशी निगडित असलेल्या गोष्टी आहेत. ज्याला कधीच कुणाविषयी अनुकंपा वाटली नाही तो वेदना म्हणजे काय हे जाणत नाही असे म्हणता येईल. त्याचप्रमाणे इतरांच्या संबंधात रास्त वर्तनाचे कर्तव्य पार पाडले पाहिजे हे ओळखणे म्हणजे आपल्यासारखेच हितसंबंध आणि भावना असलेल्या त्या व्यक्ती आहेत हे ओळखणे होय. एखाद्याविषयी आपल्याला अनुकंपा वाटणे म्हणजे आपल्या मनात एक विशिष्ट भावना जागृत झालेली असते एवढेच नसते. ज्याच्याविषयी अनुकंपा वाटते त्याला मदत करायला जाणे ह्या त्या अनुकंपेचा अनिवार्य आविष्कार असतो. जो कधीच कुणालाच मदत करायला जात नाही त्याला अनुकंपा, माया, ममता, मैत्री ह्या भावना जाणवतच नाहीत असे म्हटले पाहिजे. दुसऱ्या व्यक्तीला वेदना होत आहेत हे ओळखणे सहानुभूतिपूर्ण वर्तनात व्यक्त होते. अनुकंपेचा हा आदिम, स्वाभाविक असा प्रतिसाद आहे. अशा स्वाभाविक प्रतिसादांवर नैतिक आचरणाचे वेगवेगळे प्रकार आधारलेले असतात.

ह्याचप्रमाणे सामूहिक व्यवहारात सहभागी होणाऱ्या व्यक्ती आपण रास्त वर्तनाचे कर्तव्य बजावले पाहिजे हे जेव्हा ओळखतात तेव्हा इतरांच्या आकांक्षांची आणि हितसंबंधांची जाणीव आपल्याला आहे आणि आपल्या सामूहिक प्रयत्नांनी त्यांचे समाधान, संवर्धन आपण करायचे आहे ह्याचे भान आपल्याला आहे ही गोष्ट ते दाखवून देतात. आपल्यासारखेच हितसंबंध आणि कुवती असलेल्या व्यक्ती म्हणून आपण इतरांना ओळखतो ह्याच्या निकषांचा एक अनिवार्य भाग असा की, आपण हे कर्तव्य स्वीकारतो. मूळ न्यायाची म्हणून जी भूमिका आपण स्वीकारलेली आहे तिच्यात इतरांची अशी व्यक्ती म्हणून करण्यात येणारी ओळख अभिप्रेत आहेच. कारण तिच्यात सर्वांचे समान स्वातंत्र्य मान्य करण्यात आले आहे आणि कोणत्या तत्त्वांना उद्देशून विशिष्ट विषमता मान्य करायच्या त्या तत्त्वांचा प्रस्ताव करण्याचा आणि असे प्रस्ताव संमत करण्याचा त्यांचा अधिकार ओळखण्यात आला आहे. म्हणजे स्वतंत्र आणि आत्महितलक्षी अशा व्यक्ती हे त्यांचे स्वरूप स्वीकारण्यात आले आहे. जर आपण त्यांना अशा व्यक्ती म्हणून ओळखत असू तर त्यांना योग्य असा प्रतिसाद दिला पाहिजे, उचित असे वर्तन त्यांच्याशी केले पाहिजे. आणि आपण ज्यांना 'झटिति-दृष्ट कर्तव्ये' म्हटले आहे त्यांचा ह्या स्वाभाविक आणि उचित अशा वर्तनप्रकारांशी निकटचा संबंध आहे. रास्त वर्तनांचे कर्तव्य इतरांना व्यक्ती म्हणून आपण जे ओळखतो त्याला दिलेला असा उचित प्रतिसाद आहे. हे कर्तव्य जर आपण अजिबात मान्य करीत नसू तर आपण एकमेकांना समान हितसंबंध आणि आकांक्षा असलेल्या व्यक्ती म्हणून ओळखतच नाही; कदाचित गुंतागुंतीच्या प्रक्रिया करणाऱ्या गुंतागुंतीच्या वस्तू म्हणून त्यांच्याकडे पाहतो असे होईल. अशी झटिति-दृष्ट कर्तव्ये काही प्रमाणात तरी पत्करणे म्हणजे प्रारंभिक नीतिमत्ता स्वीकारणे होय. येथे निवड करायला स्थान नाही. किंवा आपल्या काही कृत्यांच्या नैतिक गुणधर्मांचे प्रातिभज्ञान (intuition) आपल्याला होते व हे धर्म अंगी असलेली कृत्ये करणे आपल्यावर बंधनकारक असते अशी ओळख होते असेही नाही. किंवा अशी कृत्ये म्हणजे आपल्याला स्वाभाविकपणे वाटत असलेल्या काही भावनांचा किंवा वृत्तींचा (attitudes) आविष्कार असतो असेही नाही. तर अशी कृत्ये म्हणजे इतरांना आपण व्यक्ती (persons) म्हणून जे ओळखतो ते व्यक्त करणारे वर्तनप्रकार असतात.

हे स्पष्टीकरण करण्याचा मुख्य उद्देश असा की, त्याच्यामुळे जी भूमिका रॉल्स मांडीत आहेत तिच्याविषयीचा एक संभाव्य गैरसमज दूर होईल. सोफिस्टांपासून चालत आलेले एक मत असे की, न्यायाचे बंधन पत्करणे ही एक तडजोड आहे. एकांडेपणे राहण्यापेक्षा (माणसे सहकार्याने एकत्रित राहू शकत असतील तर) समाजात राहणे अधिक फायद्याचे ठरेल हे माणसे ओळखतात. आता माणसांची शक्ती, बळ साधारणपणे सारखे असते. कुणीही माणूस इतर सर्वांवर सर्वकाळी सर्वतोपरी अंमल चालवू शकत नाही. तेव्हा माणसांना तडजोड करावी लागते. मी माझ्या हितसाधनेवर काही मर्यादा घालीन, मी इतरांवर कुरघोडी करणार नाही पण ती ह्या अटीवर की इतर सर्वांनीही हीच मर्यादा पाळली पाहिजे. आता इतर सर्वांनी ही मर्यादा स्वीकारली तर आपण ती स्वीकारणे हे एकंदरीत आपल्या फायद्याचे आहे हे प्रत्येक माणूस ओळखतो. माणसे आत्महितपर (egoist) पण विवेकशील (rational) असतात. तेव्हा सर्वजण ह्या तडजोडीला तयार होतात आणि न्यायाचे

अनुक्रमणिका

तत्त्व प्रस्थापित होते. हे तत्त्व टिकून राहते कारण समाजातील विविध व्यक्तींच्या बळाचा समतोल साधलेला असतो. सर्वांचे बळ साधारणपणे सारखे असते. ही व्यवस्था टिकून राहणे आपल्या फायद्याचे आहे हे प्रत्येकाला दिसते. तेव्हा कुणी तिचा भंग केला आहे असे आढळून आले तर त्याचे शासन करण्याला इतर उद्युक्त होतात आणि त्याचे शासन करण्याइतके बळ इतर सर्वांच्या मिळून अंगी असतेच. रॉल्स जी न्यायाची उपपत्ती मांडीत आहेत ती ही नव्हे. समाजात शक्तींचा जो समतोल साधलेला असतो त्याची न्यायाची व्यवस्था टिकून राहायला मोठी मदत होते हे खरेच आहे. पण न्याय हा केवळ ह्या शक्तीच्या समतोलावर आधारलेला नाही. माणसे एकमेकांना, समान हितसंबंधांच्या, समान कुवतीच्या आणि सामूहिक व्यवहारात गुंतलेल्या व्यक्ती म्हणून जे ओळखतात त्याची अभिव्यक्ती, काही खास अपवादात्मक परिस्थिती सोडली तर, न्यायाचे तत्त्व स्वीकारण्यात आणि रास्त वर्तनाचे कर्तव्य मान्य करण्यात अनिवार्यपणे होते.

आतापर्यंत मांडलेल्या युक्तिवादाचा सारांश असा : माणसे विवेकशील व आत्महितलक्षी असतात असे मानूया. त्यांचे हितसंबंध व कुवती साधारणपणे सारख्या असतात व सामूहिक व्यवहारात सहभागी झाल्याने त्यांच्या हिताचे संवर्धन होते. जेव्हा अशा माणसांवर नीतिमत्तेच्या मर्यादा लादल्या जातात तेव्हा न्यायाचे तत्त्व उदयाला येते. सामूहिक व्यवहार न्याय्य कधी असतो? (१) ज्या तत्त्वांना अनुसरून तो व्यवहार चालायचा असेल त्या तत्त्वांचा एकमेकांसमोर प्रस्ताव करावा व ती मान्य करावी असे त्या व्यवहारात सहभागी होणाऱ्या सर्वांना वाटेल असे मानणे, आणि (२) आपली पुढे परिस्थिती काय असेल याची यत्किंचितही अटकळ कुणाला नसतानाही त्या तत्त्वांचे कायमचे बंधन स्वीकारायला ते तयार होतील असे मानणे जर सयुक्तिक असेल तर तो व्यवहार न्याय्य असेल. त्या व्यवहाराचे स्वरूप जर असे असेल तर त्याचे पुढे कधीही मूल्यमापन करताना, तो व्यवहार योग्य आहे की नाही असा प्रश्न उपस्थित झाला असताना ही तत्त्वे रास्त आहेत, रास्त तत्त्वांना अनुसरून हा व्यवहार चालला आहे असे त्यात सामील झालेल्यांना वाटेल. अशा रास्त म्हणून मान्य केलेल्या व्यवहारात जेव्हा एखादी व्यक्ती सहभागी होईल आणि त्यात सामील झाल्यामुळे होणारे लाभ स्वीकारील तेव्हा रास्त वर्तनाच्या कर्तव्याने त्या व्यवहाराचे नियम पाळायला ती बांधली जाईल. आणि ह्याचा परिणाम म्हणून प्रसंगी तिला आपल्या हितसाधनेवर मर्यादा घालाव्या लागतात.

न्यायाच्या ह्या संकल्पनेपासून निष्पन्न होणारा एक निष्कर्ष असा की, जेथे न्यायाचा प्रश्न उद्भवतो तेथे न्यायाशी विसंगत असलेल्या कोणत्याही दाव्याचे समाधान करण्याला नैतिक मूल्य नसते. व्यक्तींमध्ये न्यायाच्या आधारावर जी पारस्पारिकता (reciprocity) निर्माण झालेली असते तिचा भंग अशा दाव्यामुळे होत असतो. पारस्पारिकता ह्याचा अर्थ असा की, न्यायाच्या व्यवस्थेमध्ये प्रत्येक व्यक्तीचा तिच्या स्वतःच्या हिताविषयी जो दावा असतो तो समंजस, सायुक्तिक (reasonable) म्हणून इतर सर्व मान्य करीत असतात. ह्यातून न्याय्य व्यवहारात सहभागी होणाऱ्या सर्व व्यक्तींचा मिळून एक एकवटलेला संघ (community) स्थापन झालेला असतो. अन्याय्य दावा अशा पारस्पारिकतेशी आणि सांघिकतेशी विसंगत असतो. असा दावा अशा स्वरूपाचा असतो की, जी व्यक्ती तो स्वतःच्या वतीने करते तीच व्यक्ती, असा दावा इतर कुणी स्वतःच्या वतीने केला तर तो मान्य करणार नाही. तेव्हा स्वतःच्या वतीनेही असा दावा पुढे करण्याचा अधिकार तिला नसतो. उलट, ज्या व्यक्तीविरुद्ध तो करण्यात आलेला असतो तिला त्याच्याविरुद्ध तक्रार करता येते. असा दावा सर्वसंमत नसल्यामुळे त्याचे समाधान करायचे तर बळाचा वापर करावा लागेल. आपले म्हणणे मान्य करण्याची सक्ती एका पक्षाला दुसऱ्या पक्षावर करावी लागेल. ज्या दाव्यांविरुद्ध तक्रार करता येते अशा दाव्यांना, ज्यांच्याविरुद्ध तक्रार करता येत नाही अशा दाव्यांच्या तुलनेत अनुमती देणे वाजवी नाही. ह्यामुळे एखादा व्यवहार न्याय्य आहे की नाही हे ठरविताना त्या व्यवहारामुळे लोकांच्या इच्छा आणि हित यांचे जास्तीत जास्त प्रमाणात आणि जास्तीत जास्त परिणामकारकतेने समाधान होत आहे की नाही एवढेच पाहणे पुरेसे नाही. कारण काहींच्या इच्छा आणि हितसंबंध जर न्यायाच्या विरोधी असतील तर प्रस्थापित व्यवहाराचे मूल्यमापन करताना ते हिशोबात घेणे योग्य नाही. ह्या इच्छांचे आणि हितसंबंधांचे समाधान करण्यासाठी हा व्यवहार प्रस्थापित करण्यात आलेलाच नाही. न्यायाशी विसंगत असलेल्या एखाद्या व्यवहारामुळे जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होते हे खरे असले तरी ते गैरलागू आहे. कोणत्याही व्यवहाराचे मूल्यमापन करताना त्याच्यामुळे न्यायाशी विसंगत असलेल्या काही इच्छांचे व हितसंबंधांचे जर समाधान होत

अनुक्रमणिका

असेल तर ही त्याच्या जमेची बाजू आहे असे मानता येणार नाही. अशा इच्छा आणि हितसंबंध, व्यवहाराचे न्यायाच्या दृष्टीने मूल्यमापन करताना, बाजूला सारले पाहिजेत.

हे विवेचन बऱ्याच प्रमाणात अमूर्त पातळीवरून झाले आहे. हे काहीसे अटळ आहे. आता 'न्याय म्हणजे रास्तपणा' ह्या संकल्पनेची काही वैशिष्ट्ये स्पष्ट करण्यासाठी रॉल्स तिची बेन्थॅम आणि सिज्विक यांच्या अभिजात (classical) उपयुक्ततावादाशी तुलना करतात. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे अभिजात उपयुक्ततावाद न्याय म्हणजे परोपकारबुद्धी (benevolence) असे मानतो. दुसरी तुलना ते कल्याणकारी अर्थशास्त्राशी (welfare economics) करतात. ह्या अर्थशास्त्रात, त्यांच्या मते, ज्या प्रकारच्या संस्था आणि व्यवहार सामाजिक कल्याण (general welfare) जास्तीत जास्त प्रमाणात साधतील व म्हणून कार्यक्षम (efficient) ठरतील त्या न्याय्य होत असे मानले जाते. न्याय म्हणजे एक प्रकारची कार्यक्षमता किंवा कार्यकुशलता होय.

आता, कधीकधी असे म्हटले जाते की, समाजातील वेगवेगळ्या व्यक्तींना कोणते अधिकार व लाभ द्यायचे आणि त्यांच्यावर कोणत्या जबाबदाऱ्या व भार टाकायचे ह्या प्रश्नाच्या संदर्भात ह्या प्रकारचा उपयुक्ततावाद न्यायावर आधारलेल्या अशा मर्यादा पाळीतच नाही. त्यांच्या मते ह्या प्रश्नाशी न्याय ह्या संकल्पनेचा संबंधच येत नाही. त्याचे मुख्य तत्त्व काय आहे? तर ज्या सामाजिक रचनेमुळे (अधिकार व लाभ, आणि कर्तव्ये व भार यांच्या ज्या वाटपामुळे) समाजातील जास्तीत जास्त व्यक्तींना जास्तीत जास्त सुख मिळेल ती सामाजिक रचना योग्य होय. आता, समजा, असे आढळले की, समाजातील दहा टक्के व्यक्तींना गुलामांचा दर्जा देऊन आणि गुलामांसारखे राबवून उरलेल्या नव्वद टक्के व्यक्तींना खूपच सुखाचा लाभ करून देता येतो. दुसऱ्या कोणत्याही पद्धतीने इतक्या मोठ्या संख्येला इतके मोठे सुख देता येत नाही. मग उपयुक्ततावादाप्रमाणे ही गुलामगिरीवर आधारलेली सामाजिक रचना योग्य, नैतिक ठरेल. पण ती न्याय्य आहे असे आपण म्हणणार नाही. तिच्यात ज्यांना गुलाम करण्यात येते त्यांच्यावर अन्याय होतो असेच आपण म्हणू.

पण अशा स्वरूपाचा आक्षेप येईल हे ध्यानात घेऊन उपयुक्ततावादाची मांडणी करण्यात येते. ही मांडणी अशी : जास्तीत जास्त सामाजिक सुख साधणे हे उपयुक्ततावादाने स्वीकारलेले साध्य आहे आणि ज्या सामाजिक रचनेच्या योगे हे साध्य साधले जाईल ती रचना नैतिकदृष्ट्या योग्य होय अशी त्याची भूमिका आहे. सामाजिक सुख ही व्यक्तींच्या सुखाची बेरीज होय. आता उपयुक्ततावाद असे मानतो की, एका माणसाचे सुख आणि दुसऱ्या माणसाचे (तेवढेच) सुख यांचा ऐवज, मूल्य सारखेच असते. उदा., जर एका माणसाचे उत्कटतम सुख जर क्ष ह्या संख्येने दाखविले – समजा १०० – तर दुसऱ्या कोणत्याही माणसाचे उत्कटतम सुखही क्ष (१००) ह्या संख्येएवढे असते. आता माणसांचे सुख साधण्यासाठी, त्यांच्या इच्छा तृप्त करण्यासाठी किंवा त्याला सुखद संवेदना देण्यासाठी साधनसामग्री आवश्यक असते. ही साधनसामग्री किती आहे हे मापण्याचे, म्हणजे त्याचे परिमाण मापण्याचे अपक्ष माध्यम म्हणजे पैसा होय. आता उपयुक्ततावाद असे गृहीत धरतो की कोणत्याही दोन माणसांना जर समान साधनसामग्री (पैसा) दिली तर दोघांनाही समान सुख मिळेल. माणसामाणसांमध्ये सुखसेवनाच्या बाबतीत काही तरतम भाव असेल पण सामाजिक सुखाचा हिशोब करताना हे भेद नगण्य असतात. ह्या ठिकाणी आणखी एक तत्त्व किंवा नियम विचारात घ्यावा लागतो. तो म्हणजे 'उतरत्या सीमान्त सुख-मूल्या'चा नियम. हा नियम थोडक्यात असा मांडता येईल : समजा, क्ष ह्या माणसाकडे १०० रुपये एवढी सुखसामग्री आहे, आणि य ह्या माणसाकडे ५० रुपये एवढी सुखसामग्री आहे. आता समजा, दोघांची सुखसामग्री १० रुपयांनी वाढविली. मग १०० रुपये जवळ असलेल्या क्ष-ला १० रुपये अधिक मिळाल्यामुळे त्यांच्या सुखात जेवढी भर पडेल त्यापेक्षा ५० रुपये जवळ असलेल्या य-ला १० रुपये अधिक मिळाल्यामुळे त्याच्या सुखात पडणारी भर जास्त असेल. १०० रुपये जवळ असलेल्या माणसाला त्यायोगे काही सुख मिळते. समजा, ह्या सुखात सुखाच्या एका एककाची (unit) भर घालायची आहे. ह्यासाठी काही सुखसामग्री लागेल. तुलनेने ज्याला ५० रुपयांचे सुख प्राप्त आहे अशा माणसाच्या सुखात सुखाच्या एककाची भर घालायला कमी सामग्री लागेल. थोडक्यात, तुमच्या सुखसामग्रीत जर सुखसामग्रीच्या एका एककाची (unit) भर पडली तर, तुम्हाला अगोदर जेवढे अधिक सुख लाभलेले असेल त्या प्रमाणात ह्या एककाने तुमच्या सुखात कमी भर पडेल. ह्या नियमापासून असा निष्कर्ष निघतो की, सुखसामग्रीचे समान वाटप केले तर जास्तीत जास्त सामाजिक सुख निर्माण

अनुक्रमणिका

होईल. एका साध्या उदाहरणाने ही गोष्ट स्पष्ट होईल. समजा, दोन माणसांत सुखसामग्रीचे चार एकक वाटायचे आहेत. आणि समजा, एकाच व्यक्तीला जर हे चार एकक दिले तर त्याला पहिल्या एककापासून सुखाचे १० एकक, दुसऱ्यापासून सुखाचे ९ एकक आणि नंतरच्या एककांपासून सुखाचे अनुक्रमे ८ आणि ७ एकक लाभतात. आता असे मानूया की, एका माणसाला सुखसामग्रीचे तीन एकक आणि दुसऱ्याला एक एकक अशी वाटणी केली, तर पहिल्याला एकंदर १० +, ९ + ८, म्हणजे २७ एकक सुख लाभले आणि दुसऱ्याला एका एककापासून १० एकक सुख लाभले. दोघांचे मिळून ३७ एकक सुख असेल. पण सुखसामग्रीची दोघांत दोन दोन एकक अशी समान वाटणी केली तर प्रत्येकाला १०+९=१९ एकक सुख लाभेल. दोघांना मिळून ३८ एकक सुख मिळेल. तेव्हा सुखसामग्रीची जर समाजातील सर्व व्यक्तींमध्ये समान वाटणी केली तर अशा वाटणीमुळे त्या सुखसामग्रीपासून जास्तीत जास्त सामाजिक सुख निर्माण होईल. सारांश, उपयुक्ततावादाच्या गृहीतकृत्यांपासून (आर्थिक) समानतेचे तत्त्व निष्पन्न होते.

आता, अधिक कर्तबगार व्यक्ती आपल्या कुवतीच्या बळावर इतर करतात त्यापेक्षा अधिक सुखसामग्रीचे उत्पादन करू शकतील. पण मनुष्यस्वभाव ध्यानी घेतला तर ह्यासाठी त्यांना काही प्रलोभन द्यावे लागेल. आपण इतर करतात त्यापेक्षा अधिक सुखसामग्री निर्माण करीत असतानाही आपल्याला इतरांएवढीच सुखसामग्री लाभते हे पाहून ते नाराज होतील आणि आपल्या कर्तबगारीचा उपयोग करणार नाहीत. तेव्हा त्यांना अधिक सुखसामग्री त्यांच्या कर्तबगारीचे पारितोषिक म्हणून द्यावी लागेल. पण ही विषमता उपयुक्ततावादी तत्त्वांशी सुसंगत आहे. कारण असे केल्याने सुखसामग्रीचे एकंदर उत्पादन वाढेल आणि त्यामुळे सामाजिक सुख वाढेल. जेवढे उत्पादन वाढेल त्यातून पारितोषिके वगळता जे वाढीव उत्पादन उरेल ते, ज्यांना सर्वांत कमी मिळते त्यांच्यात वाटून देणे उपयुक्ततावादी निकषांप्रमाणे योग्य ठरते; कारण त्यामुळे एकंदर सामाजिक सुखात अधिक भर पडेल.

तेव्हा 'न्याय म्हणजे रास्तपणा' ह्या संकल्पनेप्रमाणे सुखसामग्रीची ज्या प्रकारची वाटणी रास्त ठरेल, त्याच स्वरूपाची वाटणी उपयुक्ततावादी तत्त्वांप्रमाणेही योग्य ठरेल. पण रॉल्स ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे न्यायाच्या ह्या दोन संकल्पनांत मूलभूत भेद आहेत. काय भेद आहेत? उपयुक्ततावादी तत्त्वांप्रमाणेही व्यक्तींमधील मूलभूत समानता स्वीकारली जाते. (इतर गोष्टी सारख्या असतील तर) सुखसामग्रीचे सर्व व्यक्तींमध्ये समान वाटप केल्याने जास्तीत जास्त सामाजिक सुख निर्माण होते. आणि जी विषम वाटणी उपयुक्ततावाद मान्य करते तिच्यामुळे (अधिक सुखसामग्री निर्माण झाल्यामुळे) सर्वांचाच लाभ होतो. आणि हीच तर 'न्याय म्हणजे रास्तपणा' ह्या संकल्पनेपासून निष्पन्न होणारी तत्त्वे आहेत. मग उपयुक्ततावाद आणि रास्तपणा-रूप न्याय ह्यांत काय फरक आहे?

एक भेद असा आहे की, उपयुक्ततावादाप्रमाणे समानतेचे आणि योग्य विषमतेचे अशी जी तत्त्वे निष्पन्न होतात ती उच्चतर स्तरावर घेण्यात येणाऱ्या प्रशासकीय निर्णयापासून (a higher order administrative decision) निष्पन्न होणारी आगन्तुक (contingent) तत्त्वे आहेत. ज्यांच्यामध्ये सुखसामग्रीचे वाटप होते त्यांनी स्वीकारलेली ती तत्त्वे नाहीत. ह्या तत्त्वांप्रमाणे वाटप व्हावे हा निर्णय कशा प्रकारे घेतला जातो? समजा, एखादा उद्योजक आहे. तो *अ* आणि *ब* ह्या दोन प्रकारच्या वस्तूंचे उत्पादन, आपल्याला जास्तीत जास्त फायदा व्हावा म्हणून करतो. त्याच्याकडे काही भांडवल आहे. यंत्रसामग्री, कच्चा माल इ. विकत घेणे, मजूरी देणे इत्यादींवर ते खर्च होते. त्याच्यापुढचा प्रश्न असा आहे असे समजूया की, *अ* ह्या प्रकारच्या वस्तूचे उत्पादन किती प्रमाणात करावे आणि *ब* ह्या प्रकारच्या वस्तूचे उत्पादन किती प्रमाणात करावे. आता उतरत्या सीमान्त मूल्याचे तत्त्व येथेही लागू पडते. समजा की काही अवजारे आहेत व काही मजूर आहेत. ह्या सर्व अवजारांच्या सहाय्याने सर्व मजूर काही उत्पादन करतात. आता काही काळ असे होईल की अवजारे किंवा मजूर (किंवा दोन्ही) वाढवीत नेली तर ज्या प्रमाणात ही वाढ झाली आहे त्याच्या पेक्षा अधिक प्रमाणात उत्पादन वाढेल. म्हणजे उत्पादनाचा सरासरी खर्च कमी येईल. पण असे काही काळच घडेल. एक टप्पा असा येईल की, त्यानंतर उत्पादनसाधनांत (अवजारे, मजूर इ.) ज्या प्रमाणात वाढ होईल त्यापेक्षा कमी प्रमाणात उत्पादनात वाढ होईल. उत्पादनसाधनात वाढ झाल्यामुळे उत्पादन वाढेल हे खरे. पण उत्पादनसाधनात ज्या प्रमाणात वाढ झाली आहे त्यापेक्षा उत्पादनात कमी प्रमाणात वाढ होईल. म्हणजे ह्या टप्प्यानंतर उत्पादनाचा सरासरी खर्च वाढत जाईल. आता आपला जास्तीत जास्त फायदा होण्यासाठी *अ* ह्या प्रकारच्या वस्तूचे तो किती उत्पादन करील? तो *अ* ह्या

प्रकारच्या जितक्या अधिक वस्तूंचे उत्पादन करील तितका त्याला अधिक नफा होईल असे वाटेल. पण बाजारात *अ* ह्या प्रकारच्या वस्तूचा काही भाव असणार. *अ*चे उत्पादन वाढवीत नेले तर उत्पादनाचा सरासरी खर्च वाढत जाणार. ह्या सरासरी खर्च *अ*च्या भावाएवढा वाढला की त्याचे उत्पादन थांबवावे लागणार. कारण *अ*चे उत्पादन आणखी वाढविले तर त्याच्या उत्पादनाचा सरासरी खर्च त्याला मिळणाऱ्या किंमतीपेक्षा अधिक होणार, म्हणजे उत्पादन तोट्यात येणार. ही *अ*च्या उत्पादनाची मर्यादा आहे. *ब*च्या बाबतीतही अशीच मर्यादा येणार. तेव्हा आपण असे म्हणू शकू. *अ*ची बाजारातील किंमत उणे *अ*च्या उत्पादनाचा सरासरी खर्च, तसेच *ब*ची बाजारातील किंमत उणे *ब*च्या उत्पादनाचा सरासरी खर्च ही दोन्ही मूल्ये जेथे सारखीच असतील त्या टप्प्यापर्यंत *अ* आणि *ब* ह्या प्रकारच्या वस्तूंचे उत्पादन केल्याने उद्योजकाचा जास्तीत जास्त नफा होईल.

आता उपयुक्ततावादाप्रमाणे सामाजिक सुख (सर्व व्यक्तींच्या सुखाची बेरीज) जास्तीत जास्त साधले जावे ह्यासाठी कोणती सामाजिक व्यवस्था असावी हा निर्णय ह्याच स्वरूपाचा, एखादा उद्योजक घेतो त्या प्रकारचा, प्रशासकीय निर्णय असतो. उतरत्या सीमान्त मूल्याच्या तत्त्वाचा परिणाम म्हणून सर्व व्यक्तींना समान सुखसामग्री उपलब्ध करून दिल्याने जास्तीत जास्त सामाजिक सुख निर्माण होते हे आपण पाहिले. आता एखादा माणूस इतरांपेक्षा अधिक सुखसामग्री निर्माण करतो असे असेल. तेव्हा त्याला प्रलोभन म्हणून अधिक सुखसामग्री द्यावी लागेल. तो जितके अधिक कष्ट करतो – ह्यातील काही किंवा सर्व बौद्धिक कष्ट असतील – त्याची भरपाई तर त्याला द्यावी लागेल. आणि जास्तीत जास्त म्हणजे तो जितकी अधिक सुखसामग्री निर्माण करतो तेवढी त्याला अधिक म्हणून देता येईल. (हिचा काही भाग, इतरांना मिळणाऱ्या सुखसामग्रीत भर टाकण्यासाठी त्याचप्रमाणे भावी काळासाठी भांडवल म्हणून गुंतवण्यासाठी बाजूला काढावा लागेल.) उपयुक्ततावादी दृष्टिकोणाप्रमाणे समाजात सुखसामग्रीची, आणि कष्ट व जबाबदाऱ्या यांची वाटणी करण्यासाठी ह्या स्वरूपाचे, उद्योजक घेतो त्या प्रकारचे, निर्णय घ्यावे लागतील. ह्यातून कुणाचे हक्क (सुखसामग्रीतील वाटा), आणि जबाबदाऱ्या, कर्तव्ये (कष्ट करणे, कर भरणे इ.) काय असतील हे ठरेल. म्हणजे सामाजिक व्यवस्था निर्माण होईल.

आता ज्या व्यक्तींना हे लाभ आणि भार प्राप्त होतात त्या मूलतः एकमेकांशी कशाही प्रकारे संबंधित असतात असे उपयुक्ततावाद मानीत नाही. भिन्न व्यक्ती म्हणजे समाजात जी मर्यादित साधनसामग्री (resources) उपलब्ध असते ती ज्या वेगवेगळ्या दिशांना विभागून देता येते अशा केवळ दिशा होत अशी व्यक्तींविषयीची कल्पना येथे आहे. एका दिशेने साधनसामग्रीचा व्यय करण्याऐवजी तो दुसऱ्या दिशेने करण्याला जे मूल्य असते ते केवळ व्यक्तीच्या केवळ व्यक्ती म्हणून ज्या आवडीनिवडी असतात किंवा हितसंबंध असतात त्यांच्यावर केवळ अवलंबून असते. उदा., समजा, कालिदासाचे नाटक पाहू इच्छिणारा एक रसिक आहे, तिकिटाचा दर रु. ५०/- आहे आणि नाटक पाहण्याने त्याला जेवढा आनंद होतो तेवढाच आनंद तमाशा पाहून दुसऱ्या दोन रसिकांना होतो आणि तमाशा पाहण्याचा दर प्रत्येकी रु. २५/- आहे. ह्या परिस्थितीत ह्या दुसऱ्या दोन रसिकांना तमाशा पाहयला (दोघांना मिळून) रु. ५०/- देण्याचे मूल्य कालिदासाचे नाटक पाहण्यासाठी म्हणून दिलेल्या रु. ५०/- च्या मूल्याच्या दुप्पट ठरेल. व्यक्ती-व्यक्तीमध्ये जे नैतिक संबंध असतात – उदा., एका सामूहिक व्यवहारातील सहभागी म्हणून – आणि अशा संबंधांमुळे त्यांच्या एकमेकांविषयी ज्या रास्त अपेक्षा (दावे) असतात त्यांच्या निरपेक्ष असे मूल्य व्यक्तीच्या इच्छेच्या समाधानाला असते. सामाजिक व्यवस्थेची घडी बसविणारा जो विधिस्थापक (legislator) असतो त्याने केंद्रस्थानी राहून, सामाजिक सुख (सामाजिक मूल्य) जास्तीत जास्त साधले जावे ह्यासाठी, नियम, उपनियम, अपवाद इ. मुक्रर करताना वैयक्तिक इच्छांच्या समाधानाचे जे मूल्य ध्यानी घ्यायचे असते ते ह्या स्वरूपाचे असते.

कायद्यांच्या व्यवस्थेकडे जर आपण ह्या दृष्टीने पाहिले, म्हणजे सामाजिक मूल्य (सामाजिक सुख) जास्तीत जास्त वाढविणे हे तिचे उद्दिष्ट असते असे मानून जर तिच्याकडे पाहिले तर, जर योग्य, बिनचूक निर्णयावर कायद्यांची ही व्यवस्था आधारलेली असेल तर ज्यांना आपण न्यायाची तत्त्वे म्हणतो त्यांचा भंग कायद्यांच्या अशा व्यवस्थेकडून होणार नाही असे अनेकदा मानण्यात येते. किंबहुना न्यायाची तत्त्वे अशा रीतीने उद्‌भवतात आणि यातच त्यांचे समर्थन सामावलेले आहे असे समजण्यात येते. सामाजिक सुख जास्तीत जास्त कसे साधले जाईल ह्याविषयीचा प्रशासकीय निर्णय जेव्हा योग्य प्रकारे घेण्यात येतो तेव्हा जी सामाजिक रचना अस्तित्वात

येते, ज्या सामाजिक संस्था आणि त्यांच्या कार्यपद्धती अस्तित्वात येतात त्यांचे सर्वात महत्त्वाचे आणि सामान्य (general) धर्म म्हणजेच न्यायाची तत्त्वे होत असे हे म्हणणे आहे. लोकांना ह्या तत्त्वांविषयी विशेष जिव्हाळा वाटतो. कारण मानवी स्वभाव ध्यानात घेतला तर ह्या तत्त्वांवर बरेच काही अवलंबून असते हे उघड आहे. ह्यातून न्यायाविषयीच्या लोकांच्या भावना विशेष तीव्र का असतात ह्याचे स्पष्टीकरण मिळते. सामाजिक सुख जास्तीत जास्त प्रमाणात साधले जावे ह्या उद्देशाने कुणाला किती लाभ आणि भार द्यावा ह्याविषयी घेण्यात येणाऱ्या उच्चतम कार्यकारी (executive) निर्णयात अंतर्भूत असलेले नियम म्हणजे न्यायाचे नियम होत ही उपयुक्ततावादातील मध्यवर्ती संकल्पना होय. ही अर्थात अतिशय लक्षणीय अशी संकल्पना आहे. उपयुक्ततावाद हा व्यक्तिवादावर (individu-alism) आधारलेला आहे ही गोष्टही ती स्पष्ट करते. व्यक्ती (persons) म्हणजे ज्या भिन्न दिशांनी लाभ आणि भार ह्यांचे वितरण करता येते अशा दिशा होत असे हा व्यक्तिवाद मानतो. इच्छांचे समाधान किंवा असमाधान ह्यांचा, ज्या नैतिक संबंधांनी ह्या व्यक्ती एकमेकांशी बांधलेल्या असतात त्यांच्याशी, किंवा आपल्या हितसंबंधांच्या वतीने जे दावे (claims) त्या एकमेकांवर करतात त्यांच्याशी काही संबंध नसतो असेही तो मानतो.

आता, काही सामाजिक निर्णय ह्या स्वरूपाचे, कार्यकारी किंवा प्रशासकीय असतात ह्यात शंका नाही. उदा., गावातील रहदारी सुरळीत चालावी म्हणून रस्ते आखणे, बांधणे, दुरुस्त करणे, रहदारीवर देखरेख करण्यासाठी अधिकारी नेमणे, ह्या साऱ्याचा खर्च भागविण्यासाठी 'टोल' घेणे इ. गोष्टी साधण्यासाठी एक खाते कसे संघटित करावे हा प्रशासकीय निर्णयाचा प्रश्न आहे. येथे काही समान उद्दिष्टे आहेत आणि ती साधण्यासाठी काही कार्यक्षम उपायांची योजना करायची आहे. येथे सर्व संबंधितांना समान लाभ होतो असे मानता येते. रस्त्यांचा उपयोग सर्वांना होतो. त्यांचा भारही सर्वांवर समान पडतो. सर्वांना समप्रमाणात टोल द्यावा लागतो. काही सामाजिक उद्दिष्टे अशी असतात की, तेथे लाभ किंवा भार यांचा प्रश्न आपण उपस्थित करीत नाही. उदा., कायदा व सुरक्षितता राखण्यासाठी पोलिस खाते किंवा राज्याच्या संरक्षणासाठी शस्त्रदले. ह्यांच्यामुळे कुणा व्यक्तीचा किती लाभ होतो व तिच्यावर किती भार पडतो हा प्रश्नच आपण उपस्थित करीत नाही. पण एक गोष्ट स्पष्ट आहे. ती ही – उपयुक्ततावादाने न्यायाचे दिलेले स्पष्टीकरण चूक आहे. उदा., गुलामगिरीच्या प्रथेचे उदाहरण घ्या. उपयुक्ततावादी असा युक्तिवाद करु शकेल की गुलामगिरीच्या पद्धतीमुळे मालकाचा जो लाभ होतो तो गुलामावर पडणाऱ्या भारापेक्षा कमी असतो, पण मालकाला होणारा लाभ गुलामाला सहन करावा लागणारा भार भरून काढू शकत नाही. तसेच उपयुक्त वस्तूंच्या उत्पादनासाठी जे श्रम माणसांना करावे लागतात त्याची काहीएक पद्धती समाजात वसवावी लागते. उदा., काही माणसांना गुलाम करून त्यांच्याकरवी श्रम करून घेणे ही एक पद्धती झाली. दुसरी पद्धती अशी की, माणसे एकमेकांशी करार करून कुणी कुणासाठी कोणते काम किती वेळेसाठी करायला किती वेतन घेईल हे निश्चित करतात. जेवढा वेळ ठरलेला आहे तेवढ्या वेळात ठरलेले काम केले की श्रमिक स्वतंत्र असतो. हिला करारपद्धती म्हणूया. आता गुलामगिरीची पद्धत ही करार-पद्धतीच्या तुलनेने अकार्यक्षम आहे असे आढळून आले आहे. म्हणजे सरासरी गुलाम विशिष्ट वेळात विशिष्ट अवजारांच्या साहाय्याने जेवढे उत्पादन करतो त्यापेक्षा अधिक उत्पादन सरासरी स्वतंत्र कामगार तेवढ्याच वेळात त्याच अवजारांच्या साहाय्याने करतो असे निरीक्षणास येते. आता ह्या दोन्ही कारणांसाठी गुलामगिरीची पद्धती अनिष्ट आहे असा युक्तिवाद उपयुक्ततावादी अनेकदा करताना आढळतात.

रॉल्स यांचे म्हणणे असे आहे की, असा युक्तिवाद मूलतःच गैर आहे. कारण मालक आणि गुलाम यांच्यामधील जे संबंध आहेत ते 'न्याय म्हणजे रास्तपणा' ह्या संकल्पनेच्या विरोधी आहेत व म्हणून अन्याय्य आहेत. जो गुलाम आहे त्याचे गुलाम हे स्थान किंवा दर्जा, त्याच्याशी निगडित असलेल्या त्याच्या जबाबदाऱ्या आणि लाभ ज्या तत्त्वांवर आधारलेल्या आहेत ती तत्त्वे मालक आणि गुलाम ह्या दोघांनीही परस्परांच्या संबंधात मान्य केलेली आहेत असे नाही. गुलाम हा दर्जा गुलामावर लादलेला असतो. तेव्हा गुलामगिरी ही सामाजिक रचना रास्तपणाच्या, न्यायाच्या चौकटीत बसतच नाही. त्यामुळे ह्या रचनेपासून कुणाचा किती लाभ होतो, कुणाचे किती नुकसान होते, एकंदर लाभ आणि एकंदर नुकसान ध्यानात घेतले तर लाभ अधिक ठरतो की नुकसान अधिक ठरते ह्या स्वरूपाचे प्रश्न उपस्थित व्हायला अवसरच नसतो. समजा, गुलामगिरीच्या पद्धतीमुळे सर्व संबंधितांना होणारा लाभ हा

अनुक्रमणिका

(गुलाम धरून) सर्व संबंधितांना होणाऱ्या नुकसानापेक्षा अधिक आहे असे ठरले तर त्यामुळे गुलामगिरीची व्यवस्था योग्य ठरत नाही. असा हिशोब करताच येत नाही. गुलामगिरी नेहमीच अन्याय्य असते. एखाद्या सामाजिक व्यवस्थेत सहभागी असलेल्या विविध व्यक्तींना लाभणारे फायदे आणि तोटे मुक्रर करणारी तत्त्वे जर ह्या व्यक्तींनी सर्वानुमते मान्य केलेली नसतील तर त्या सामाजिक रचनेपासून कुणाचा किती लाभ व तोटा होतो हा विचार करण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. तिच्यापासून एकंदरीत लाभ जास्त झाला तर त्यामुळे तिच्यात अंतर्भूत असलेल्या अन्यायाची भरपाई होऊ शकत नाही.

उपयुक्ततावादी तत्त्ववेत्ते गुलामगिरीचे समर्थन करतात असे रॉल्स ह्यांचे म्हणणे नाही. असे म्हणणे विपरीत ठरेल. पण गुलामगिरीचा निषेध करण्यासाठी ज्या स्वरूपाच्या युक्तिवादाचा अवलंब ते करू शकतात तो मुळातच त्याज्य आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. उपयुक्ततावादाची भूमिका अशी की, न्याय हा कार्यक्षमतेपासून निष्पन्न होतो. न्याय ही कार्यक्षमतेची निष्पत्ती आहे. जे कृत्य केले असता सर्व संबंधितांचा एकंदरीत जो लाभ असतो तो जर, त्या कृत्यापासून एकंदर संबंधितांचे जे नुकसान होते त्यापासून अधिक असेल तर ते कृत्य कार्यक्षम असते; आणि कार्यक्षम कृत्य हे त्याच्या कार्यक्षमतेमुळे न्याय्य असते. तेव्हा कोणतेही कृत्य तत्त्वतः न्याय्य आहे की नाही हे ठरवायचे तर त्याच्यापासून एकंदर किती लाभ आणि हानी झाली असाच हिशोब करावा लागतो. कोणत्याही हितसंबंधांचे समाधान झाले तर त्याला लाभ असे धनमूल्य (positive value) द्यावे लागते. कोणतेही हितसंबंध अतृप्त राहिले तर ह्या असमाधानाला हानी हे ऋणमूल्य (negative) द्यावे लागते. मग हे हितसंबंध अरास्त अशा व्यवस्थेत अंतर्भूत असले, म्हणजे त्या व्यवस्थेत सहभागी असलेल्या सर्वांनी संमत केलेल्या तत्त्वांवर ते आधारलेले नसले, किंबहुना अशा तत्त्वांचा भंग करणारे असले, ही व्यवस्था काही जणांनी इतरांवर लादलेली असली तरी त्याने काही फरक पडत नाही. जे हितसंबंध अस्तित्वात असतील त्यांच्या समाधानाला किंवा असमाधानाला कोणत्याही परिस्थितीत धन किंवा ऋण मूल्य देणे ही उपयुक्ततावादाची हिशोबाची पद्धती आहे. तेव्हा गुलामगिरी ही नेहमीच अन्याय्य असते ह्याचा उलगडा उपयुक्ततावाद करू शकत नाही. किंवा, समजा, एखादा व्यवहार अन्याय्य आहे असा आक्षेप घेण्यात आला आहे. ह्या व्यवहारात सहभागी असलेला कुणीतरी, त्याच्यात सहभागी असलेल्या दुसऱ्या कुणाशी तरी ह्या आक्षेपाची चर्चा करीत आहे असे समजा. आता अन्यायाच्या आक्षेपाचे खंडन करण्यासाठी त्यातला एकजण दुसऱ्याला असे म्हणू शकणार नाही की, ते काही असो, ह्या व्यवहारामुळे जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होत आहे आणि त्यामुळे अन्यायाचा आक्षेप टिकू शकत नाही. अन्यायाच्या आक्षेपाचे ह्या पद्धतीने खंडन होऊ शकत नाही. कुणातरी उच्चतर व्यक्तीने किंवा संस्थेने समाजातील जास्तीत जास्त व्यक्तींचे जास्तीत जास्त समाधान करण्यासाठी म्हणून जर सामाजिक व्यवहारांची व्यवस्था घालून दिली आहे आणि अशी व्यवस्था म्हणजे न्याय, असे जर असते तर अन्यायाच्या आक्षेपाचे अशा रीतीने खंडन करता आले असते.

पण असा युक्तिवाद करता येईल. समजा, न्यायाच्या आपल्या नेहमीच्या संकल्पनेप्रमाणे गुलामगिरी नेहमी अन्याय्य असते. म्हणजे आपण व्यवहारात न्यायाची तत्त्वे म्हणून जी सामान्यपणे स्वीकारतो त्यांचा भंग गुलामगिरीची पद्धत करते. पण उपयुक्ततावादी असे म्हणेल की, ही तत्त्वे किंवा इतर नैतिक तत्त्वे (उदा., खरे बोलावे) ही केवळ सामान्यपणे बरोबर असतात. ही सर्व तत्त्वे उपयुक्ततेच्या (utility) तत्त्वाच्या आधिपत्याखाली येतात. आता, समजा, आपण न्यायाची आपल्या नेहमीच्या व्यवहारात जी व्याख्या करतो तिला अनुसरून गुलामगिरीची पद्धत नेहमीच अन्याय्य असते. आणि, समजा, सामान्यपणे असा अनुभव आहे की गुलामगिरीची पद्धत अकार्यक्षम आहे. म्हणजे ती जितक्या इच्छांचे समाधान करते त्यापेक्षा अधिक इच्छा अतृप्त ठेवते. म्हणजे उपयुक्ततावादी निकषांप्रमाणे गुलामगिरीची पद्धत गैर ठरेल आणि व्यवहारात आपण न्यायाची जी व्याख्या करतो तिला अनुसरून ती अन्याय्य ठरेल. पण, समजा, एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत गुलामगिरीची पद्धत कार्यक्षम ठरली, तिचा परिणाम म्हणून जितक्या इच्छा अतृप्त राहतात त्यापेक्षा अधिक इच्छांचे समाधान होते असे दिसून आले तर? उपयुक्ततावादी असे म्हणेल की, ह्या परिस्थितीत गुलामगिरीची पद्धत योग्य आहे, आणि ज्या आधारावर ती योग्य ठरते त्याच आधारावर आपण सामान्यपणे न्यायाची म्हणून जी तत्त्वे स्वीकारतो ती योग्य ठरतात. जर आपल्या व्यवहारबुद्धीप्रमाणे गुलामगिरीची पद्धत नेहमीच अन्याय्य असते (व म्हणून अस्वीकार्ह असते) असे असेल

अनुक्रमणिका

आणि उपयुक्ततावादाप्रमाणे गुलामगिरी कधीकधी न्याय्य असते असे असेल तर मग उपयुक्ततावादी असे म्हणेल की, न्यायाविषयीची आपली नेहमीची संकल्पना आणि न्यायाविषयीची उपयुक्ततावादी संकल्पना यांच्यात भेद आहे. पण उपयुक्ततावादी पुढे जाऊन असे म्हणेल की, त्याची संकल्पना बरोबर आहे. एखादी कृती नैतिक आहे की नाही हे ठरविताना तिची परिणामकारकता, दुःखापेक्षा अधिक सुख निर्माण करण्याची तिची क्षमता ध्यानात घेतली पाहिजे. हे करताना अर्थात तिचे सर्व अंगांनी परीक्षण केले पाहिजे आणि ह्या परीक्षणात ती कृती न्याय्य आहे (की नाही) ह्या गोष्टीला विशेष महत्त्व देण्याचे कारण नाही. आपली भूमिका अशी आहे, आणि ती योग्य आहे असेच उपयुक्ततावादी म्हणेल. एखादे कृत्य आपल्या निकषांना अनुसरून अन्याय्य व म्हणून ते कधीच करता कामा नये असे जर आपल्या नेहमीच्या व्यवहारबुद्धीचे म्हणणे असेल तर ते चूक आहे असेच उपयुक्ततावाद म्हणेल. पण ही उपयुक्त चूक आहे असेही तो म्हणेल. कारण एकंदरीत पाहता अत्यंत उपयुक्त ठरलेल्या सामान्य नियमांना तिच्यामुळे संरक्षण मिळेल.

तेव्हा आपली व्यवहारबुद्धी न्यायाची जी संकल्पना स्वीकारते तिचे विश्लेषण कसे करावे एवढाच प्रश्न नाही. तर एखादे कृत्य, एखादी प्रथा, एखादा व्यवहार नैतिक आहे की नाही हे ठरविताना ह्या संकल्पनेला अनुसरून न्यायाविषयीच्या बाबींना किती महत्त्व द्यायचे आणि इतर प्रकारच्या संबंधित बाबींना किती महत्त्व द्यायचे ह्या प्रश्नाचाही विचार केला पाहिजे. आता रॉल्स यांचे म्हणणे असे आहे की, न्यायाविषयीच्या बाबींना खास महत्त्व देणे योग्य आहे असे आपण मानतो, आणि तसे का मानतो ह्याचा उलगडा 'न्याय म्हणजे रास्तपणा' ह्या संकल्पनेद्वाराच होऊ शकेल. न्यायाची आपली संकल्पनाच अशी आहे की, न्यायविषयक बाबींना खास महत्त्व द्यावे हे तिच्यात अंतर्भूत असते. मिल ह्यांनी ही गोष्ट ओळखली होती. पण, न्यायाची तत्त्वे अत्यंत उपयुक्त असतात आणि म्हणून त्यांच्याशी निगडित असलेल्या, त्यांना पाठिंबा देणाऱ्या नैतिक भावनांच्या अंगी विशेष उत्कटता, तातडी असते हे ध्यानात घेतले की आपण न्यायविषयक बाबींना खास महत्त्व का देतो ह्याचा उलगडा होतो, असे स्पष्टीकरण त्यांनी पुढे केले. पण एकंदरीत नैतिक भावनांची उत्कटता किंवा तातडी, किंवा नैतिक प्रतिभाने (intuitions) ह्यांचा आधार घेऊन कोणत्याही नैतिक प्रश्नांचा उलगडा करणे गैरच असते; नैतिक संकल्पनांचे पुरेसे विश्लेषण आपण केलेले नाही ह्याची ती खूण असते हे ओळखले पाहिजे. 'न्याय म्हणजे रास्तपणा होय' ही न्यायाची संकल्पना स्वीकारली की न्यायविषयक बाबींना आपण खास महत्त्व का देतो ह्याचा उलगडा होतो. ही गोष्ट अगोदरच स्पष्ट केली आहे. तिचे थोडे अधिक विवरण उपयुक्त ठरेल.

आपण असा प्रश्न स्वतःला विचारूया की गुलामगिरीच्या प्रथेविषयी सहनशीलता दाखविण्याचे समर्थन कधी करता येईल? किंवा समर्थन म्हणण्यापेक्षा अशी सहनशीलता क्षम्य कधी मानता येईल? कित्येक विशेष प्रकारच्या परिस्थितीमध्येच ती क्षम्य ठरेल. असे असणे शक्य आहे की एखाद्या समाजात गुलामगिरीची प्रथा रूढ आहे. ती एका फटक्यात नष्ट केली तर समाजात एवढी अंदाधुंदी माजेल की तिचे नियंत्रण करणे अवघड, अशक्यप्राय ठरेल. निर्धाराने पण टप्प्याटप्प्याने तिचे विसर्जन करणे अधिक शहाणपणाचे ठरेल. किंवा असे असणे शक्य आहे की, गुलामगिरी स्थापन होण्याच्या अगोदर जी प्रथा होती ती इतकी अमानुष होती की तिच्या तुलनेने गुलामगिरीची प्रथा सह्य ठरेल. समजा, अशी प्रथा आहे की, दोन टोळ्यांत युद्ध झाले असता जी टोळी हरेल तिच्या सर्व सदस्यांना ठार मारण्यात येते. ह्या प्रथेच्या पार्श्वभूमीवर जर हरलेल्या टोळीच्या सदस्यांना गुलाम करण्याची प्रथा अस्तित्वात आली तर ती तुलनेने अधिक सह्य आहे असे मानता येईल. अशा काही खास परिस्थितीत गुलामगिरीची प्रथा खपवून घेणे आक्षेपार्ह ठरणार नाही. पण गुलामगिरीच्या प्रथेमुळे गुलामांची (आणि एकंदर समाजाची) जी हानी होते तिच्यापेक्षा गुलामांच्या मालकांचा लाभ अधिक होतो, म्हणजे गुलामगिरीमुळे एकंदर जी हानी होते तिच्यापेक्षा लाभच अधिक होतो – लाभ कुणाचा आणि हानी कुणाची हा गैरलागू मुद्दा आहे – ह्या आधारावर गुलामगिरी कधीही समर्थनीय किंवा सह्य किंवा क्षम्य ठरणार नाही. गुलामगिरी नैतिकदृष्ट्या योग्य आहे की नाही, ह्या प्रश्नाचा विचार करताना असा हिशोब करणे पूर्णपणे अप्रस्तुत, गैरलागू असे म्हणता येणार नाही. पण हा हिशोब म्हणजे नैतिक तर्काभासाचे (moral fallacy) उदाहरण आहे. नैतिक तत्त्वांची एक श्रेणी, उच्चतर तत्त्व, नीचतर तत्त्व अशी श्रेणी असते; नैतिक तत्त्वांत पौर्वापर्य असते. पूर्वतत्त्वाशी, श्रेणीत उच्चतर असलेल्या तत्त्वाशी सुसंगत असेल तरच, ह्या तत्त्वाच्या

अनुक्रमणिका

चौकटीतच, नंतरच्या तत्त्वाप्रमाणे, अपर तत्त्वाप्रमाणे हिशोब मांडता येतो. न्यायाचे, रास्तपणाचे तत्त्व उपयुक्ततावादी तत्त्वाच्या अपेक्षेने उच्च आहे. त्याच्याशी सुसंगत अशा रीतीनेच उपयुक्तता-वादी तत्त्वाप्रमाणे लाभ-हानीचा हिशोब करून अधिक लाभदायक कृत्य कर्तव्य म्हणून स्वीकारता येते. पण न्यायाशी विसंगत असलेले कृत्य, प्रथा इ. कुणाला कितीही लाभदायक ठरत असल्या तरी नीतीला मान्य असलेल्या कृत्यांच्या रिंगणात त्यांना प्रवेशच मिळू शकत नाही. गुलामाच्या मालकाला गुलामापासून खूप लाभ होत असेल, पण ह्या लाभावर त्याचा नैतिक अधिकार नसतो. रास्तपणाच्या संकल्पनेप्रमाणे जेव्हा दोन व्यक्तींमध्ये काही नाते प्रस्थापित करायचे असते तेव्हा दोघांनाही मान्य असलेल्या तत्त्वांप्रमाणे ह्या नात्याच्या संदर्भातील त्यांची स्थाने ठरली पाहिजेत. आता एकाने मालक व्हावे आणि दुसऱ्याने गुलाम व्हावे हे तत्त्व दोघांना मान्य होणे शक्य नाही. आपण मालक व्हावे आणि दुसऱ्याने गुलाम व्हावे हे तत्त्व दरेकाला मान्य होईल. पण एकाने गुलाम व्हावे आणि रास्तपणाच्या संकल्पनेप्रमाणे एखाद्या व्यवहारात आपली विशिष्ट परिस्थिती, स्थान काय राहणार आहे ह्याची पूर्वकल्पना नसताही ज्या तत्त्वांप्रमाणे त्या व्यवहाराच्या संदर्भात लाभ आणि भार यांचे वाटप व्हावे ह्याविषयी त्या व्यवहारात सहभागी होणाऱ्या सर्वांचे एकमत होते ती तत्त्वे न्याय्य असतात. तेव्हा गुलामगिरीची प्रथा, एक मालक असावा आणि एक गुलाम असावा हे नाते कुणालाही मान्य होणे शक्य नाही. गुलामाचे स्थान आपल्या पदरी आले तर आपले काय होईल ह्याची त्याला कल्पना असते. मालक-गुलाम हे नाते उभयपक्षी मान्य होईल असे नाही. जो प्रत्यक्षात मालक आहे त्यालाही, रास्तपणाच्या विचारपद्धतीप्रमाणे, एकाने मालक असावे व दुसऱ्याने गुलाम असावे हे मान्य होणार नाही. तेव्हा असे नाते हे लादलेले नाते असते, उभयसंमत नसते. ह्यामुळेच अशा नात्यामुळे एकंदरीत हानीपेक्षा लाभ अधिक होतो असे आढळून आले तरी हा लाभ ज्यांच्या पदरी पडेल त्यांचा ह्या लाभावर नैतिक अधिकार नसतो.

जे नाते उभयमान्य नाही ते अनैतिक आहे हे दोघांनाही मान्य करावे लागेल. जो लाभ अनैतिक तत्त्वापासून निष्पन्न होतो त्याच्यावर कुणालाही दावा सांगता येणार नाही. हा दावा मान्य करण्याने दुहेरी अन्याय होतो. अनैतिक दावा मान्य केला गेल्याने अन्याय घडतोच आणि शिवाय असा दावा मान्य केला गेल्याने दुसऱ्या पक्षाचा जो न्याय्य दावा आहे तो अमान्य करण्यात येतो. ही ह्या अन्यायाची दुसरी बाजू आहे. कोणते सामाजिक व्यवहार प्रस्थापित करावेत ह्याविषयी अनेक व्यक्तींमध्ये चर्चा चालू असताना, जे दावे मान्य करणे गैर ठरेल असे दावे काही पक्षांच्या वतीने जर करण्यात आले तर ते दावे मान्य केल्याने आज अस्तित्वात असलेल्या हितसंबंधांचे जास्तीत जास्त परिणामकारक रीतीने समाधान होईल व म्हणून ते स्वीकारावे असा युक्तिवाद करताच येणार नाही. अशा दाव्यांच्या समाधानाला काहीच महत्त्व देता येणार नाही. त्या व्यवहारामुळे जे लाभ आणि भार निर्माण होतील त्यांचा हिशोब मांडताना त्यांची लाभाच्या बाजूने गणना करता येणार नाही.

शिवाय असे पाहा की, आपल्या गुलामांच्या संबंधात आपले जे स्थान आहे ते अन्याय्य आहे ही गोष्ट गुलामांचा मालक ज्या प्रमाणात ओळखील त्या प्रमाणात मालक म्हणून तो स्वतःच्या वतीने दावे पुढे करणार नाही. गुलामगिरीच्या पद्धतीने त्याचे जे विशेष लाभ होतात ते स्वीकारण्याविषयीची त्याची ही अनिच्छा हा गुलामगिरीची पद्धत आपण अनैतिक मानतो हे दाखवून देण्याचा त्याचा एक मार्ग आहे. तेव्हा गुलामगिरीच्या पद्धतीमुळे समाजात जेवढे दुःख एकंदरीत निर्माण होते त्यापेक्षा एकंदरीत अधिक सुख निर्माण होते ह्या आधारावर जर कुणी तसा कायदा करू पाहील तर तो तर्कदुष्ट ठरेल. कारण ह्या प्रथेमुळे ज्यांचा लाभ होणार आहे तेच लोक म्हणतील की, हा लाभ स्वीकारण्याचा नैतिक अधिकार त्यांना नाही आणि म्हणून तो स्वीकारण्याची इच्छाही त्यांना नाही.

ह्या कारणासाठी न्यायाच्या तत्त्वांना खास महत्त्व आहे. कोणते व्यवहार प्रस्थापित करावे किंवा प्रस्थापित व्यवहारांचे मूल्यमापन कसे करावे ह्या संबंधात जेव्हा विचारविनिमय चाललेला असतो तेव्हा एखाद्या व्यवहारापासून जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होते व म्हणून तो स्वीकारावा हा युक्तिवाद प्रस्तुत (relevant) आहे हे खरे. पण न्यायाच्या तत्त्वाशी तो जर विसंगत असला तर तो त्याज्यच ठरतो. व्यवहारापासून निष्पन्न होणाऱ्या बृहत्तम समाधानाला किती महत्त्व द्यावे आणि न्यायाच्या तत्त्वांना किती महत्त्व द्यावे असा तौलनिक प्रश्न उपस्थितच होत नाही. ह्या अर्थाने न्यायाच्या तत्त्वांना केवल निरपेक्ष (absolute) महत्त्व आहे. ती अनिवार्य (necessary) तत्त्वे आहेत. न्यायाच्या तत्त्वांचे समाधान करणारे

अनुक्रमणिका

व्यवहार हे उपयुक्ततावादी दृष्टिकोणातून कार्यक्षम ठरतील, म्हणजे त्यांच्यामुळे जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होते असे ते असतील असे असेल किंवा नसेलही. समजा, ते उपयुक्ततावादी दृष्टीने कार्यक्षम ठरतात असे असले तरी ह्याच्यावर त्यांचे महत्त्व अवलंबून नसते. न्यायाच्या तत्त्वांचे समाधान प्रथम झाले पाहिजे. ते करणारे जे भिन्न व्यवहार असतील त्यातून मग सर्वांत अधिक कार्यक्षम ठरणाऱ्या व्यवहाराची निवड करता येईल. न्यायाची तत्त्वे ह्या अर्थाने अनिवार्य आहेत.

अभिजात उपयुक्ततावादावरील ही जी टीका आहे तिचे समाधान करण्याचा एक मार्ग आहे. उपयुक्ततावादी हे तत्त्व स्वीकारील की एखाद्या व्यवहारामुळे किती हितसंबंधांचे किती प्रमाणात समाधान होते आणि किती हितसंबंध किती प्रमाणात असंतुष्ट राहतात ह्याचा हिशोब करताना जे हितसंबंध न्यायाशी विसंगत असतील त्यांचे मूल्य शून्य गणण्यात येईल. म्हणजे ते हिशोबात धरण्यात येणार नाहीत. अशा रीतीने उपयुक्ततावादी संकल्पनांत न्यायाला अंतर्गत स्थान देता येईल पण असे केल्याने नीतिविषयक उपपत्ती म्हणून उपयुक्ततावादामागची जी मूळ प्रेरणा आहे तिच्यापासूनच आपण विचलित झालो असे होईल. कारण, उपयुक्ततावादाची सारभूत भूमिका काय आहे? की सुखाला, इच्छांच्या तृप्तीला साधनभूत असणाऱ्या सामग्रीचे कशा रीतीने वेगवेगळ्या व्यक्तींमध्ये वाटप केले असता जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होते ह्याविषयीचा निर्णय घेणे म्हणजे नैतिक निर्णय घेणे होय. पण आता असा निर्णय घेण्याच्या प्रक्रियेत आपण असे तत्त्व प्रविष्ट करीत आहोत की, त्याच्यामुळे असा निर्णय घेताना अनेक संबंधित इच्छा बाद कराव्या लागतील.

एका गोष्टीचा निर्देश येथे करणे उपयुक्त ठरेल. उपयुक्ततावाद दोन तत्त्वे पायाभूत म्हणून स्वीकारतो. एक असे की (इतर संबंधित गोष्टी समान असताना) जर कोणत्याही दोन व्यक्तींना सुखाची समान साधनसामग्री दिली तर त्याच्यापासून त्या दोघांना जे सुख लाभते ते समान असते. दुसरे तत्त्व म्हणजे उतरत्या सीमान्त उपयुक्ततेचे तत्त्व. एखाद्या व्यक्तीकडे सुख निर्माण करणारी काही साधनसामग्री आहे असे समजा आणि तिच्यात सुख-साधनसामग्रीची काही भर पडली आहे असे समजा. उतरत्या सीमान्त उपयुक्ततेचे तत्त्व असे म्हणजे की, अगोदरची साधनसामग्री जितकी जास्त असेल त्या प्रमाणात ह्या भरीमुळे प्राप्त होणारे सुख कमी होते, पुढील भरीमुळे सुखात जी वाढ होते ती आणखी कमी होते; अधिकाधिक सुखसामग्रीमुळे सुखात पडत जाणारी भर अशी उतरत जाते. आता ह्या दोन तत्त्वांकडे मानसशास्त्रीय तत्त्वे म्हणून पाहता येईल आणि अनुभवात त्यांची प्रचीती येते का हे ठरविता येईल. किंवा त्यांच्याकडे नैतिक आणि राज्यशास्त्रीय (political) तत्त्वे म्हणून पाहता येईल. प्रत्यक्षात जी माणसे आपल्याला आढळतात त्यांच्याबाबतीत ही तत्त्वे प्रत्ययाला येतात असे मानणे कठीण आहे. बेन्थॅम आणि त्यांचे सहकारी यांनी सामाजिक व राजकीय सुधारणेसाठी जे युक्तिवाद केले त्यांच्याकडे पाहता ही तत्त्वे त्यांना नैतिक आणि राज्यशास्त्रीय तत्त्वे म्हणूनच अभिप्रेत होती असे दिसते. उलट बाजूने पाहता, उपयुक्ततावाद्यांनी, कायदे करताना उपयुक्त ठरतील अशी कामचलाऊ तत्त्वे म्हणूनच केवळ त्यांच्याकडे पाहिले असेल किंवा, आधुनिक समाजात जी समतावादी मनोवृत्ती स्थिर झाली आहे तिच्या पार्श्वभूमीवर, सामाजिक सुधारणा घडवून आणण्याला अनुकूल ठरतील अशी ही तत्त्वे आहेत म्हणूनच केवळ त्यांचा स्वीकार केला असेल असे मानणे कठीण आहे. ही तत्त्वे सत्य म्हणूनच त्यांनी स्वीकारली असणार. आणि ती कोणत्या पुराव्यावर आधारली आहेत हा प्रश्न जर त्यांना भिडविला असता तर न्यायाधिष्ठित अशा समाजात जर कोणत्याही दोन माणसांना समान संधी मिळाली तर त्यांच्या सर्व शक्ती समान प्रमाणात विकसित झालेल्या असतील अशा युक्तिवादाचा त्यांनी बहुधा आधार घेतला असता. पण, समजा, ही मानसशास्त्रीय तत्त्वे नाहीत, ही सामाजिक आणि राज्यशास्त्रीय तत्त्वे आहेत असे मानले तरी त्यामुळे काही फरक पडत नाही. ह्या तत्त्वांपासून काय निष्पन्न होते? तर (इतर बाबी समान असताना) कोणत्याही व्यक्तीला अमुक इतकी साधनसामग्री उपलब्ध करून देणे जितके फलदायी (समाधानकारक) असते तितकेच ते दुसऱ्या कोणत्याही व्यक्तीच्या बाबतीत फलदायी असते. ह्यात व्यक्तींमधील समानता मान्य करण्यात आली आहे व म्हणून हे नैतिक तत्त्व आहे असे म्हणता येईल. पण गुलामगिरीच्या प्रथेच्या वर दिलेल्या उदाहरणातून जो प्रश्न उद्भवतो तो तसाच राहतो. त्या उदाहरणाच्या संदर्भात आपण असे पाहिले की, कोणत्याही हितसंबंधाच्या समाधानाला, ते हितसंबंधाचे समाधान आहे म्हणून केवळ, मूल्य देता येत नाही. एकाच सामाजिक व्यवहारात सामील असलेल्या व्यक्तींनी, एकमताने मान्य केलेल्या तत्त्वांना अनुसरून परस्परांशी जे





संबंध जोडलेले असतात आणि ह्या संबंधांपासून कोणाच्या वाट्याला किती लाभ आणि भार यावा ह्याविषयीचे जे दावे (claims) निष्पन्न होत असतात त्यांच्या निरपेक्ष, कोणत्याही हितसंबंधाच्या समाधानाला मूल्य देता येत नाही. असे मूल्य देता येते असे मानणे गैर आहे. ही चूक टाळायची असेल तर न्याय म्हणजे सुखाच्या साधनसामग्रीचे योग्य प्रकारे वाटप करण्याचा घेतलेला कार्यकारी (executive) निर्णय होय, ही संकल्पना सोडून दिली पाहिजे आणि न्याय म्हणजे रास्तपणा ही संकल्पना स्वीकारली पाहिजे.

ह्या संकल्पनेचे सार फिरून मांडूया. एका सामायिक व्यवहारात अनेक व्यक्ती सहभागी असतात. त्यांना प्रारंभी समान स्वातंत्र्य असते. आणि आपल्यामधील संबंध कसे असावे ह्याविषयीचे नियम, तत्त्वे ते एकमेकांपुढे मांडून एकमेकांसमोर मान्य करतात. आणि म्हणून ही तत्त्वे व त्यांना अनुसरून होणारा व्यवहार रास्त असतो. ह्या तत्त्वांशी विसंगत असलेली कृती अन्याय्य असते. न्याय म्हणजे रास्तपणा ह्या संकल्पनेत कशावर भर दिला आहे? तर रास्त व्यवहारात ज्या तत्त्वांना अनुसरून त्यात सामील असलेल्या व्यक्तींची स्थाने, परस्परसंबंध ठरतात, तसेच स्वतःच्या हितसंबंधींचे जे दावे ते करू शकतात ते ठरतात ती तत्त्वे सर्वांनी एकमेकांसमोर मान्य केलेली असतात ह्या गोष्टीवर भर दिला आहे. अशा तत्त्वांना अनुसरून जो दावा टिकत नाही तो अरास्त असतो; त्याचे समाधान करणे अन्याय्य असते. रास्त व्यवहारात, त्याच्या आधारभूत तत्त्वांना अनुसरून, ज्या इच्छांचे समाधान करणे प्राप्त असते त्या इच्छांच्या समाधानालाच मूल्य असते. कोणत्याही इच्छेच्या समाधानाला मूल्य असते असे जे काही लोक मानतात ते ते का मानतात? तर त्यांची कल्पना अशी असते की, व्यक्ती सुट्या सुट्या, अलग अलग असतात. इच्छांचे समाधान करणारी जी सामग्री आहे तिचे वाटप ज्या वेगवेगळ्या दिशांनी करता येईल अशा भिन्न दिशा म्हणजे भिन्न व्यक्ती. प्रत्येक व्यक्ती आपल्याला शक्य तितकी जास्त सामग्री हवी असा दावा करते. कुणाला किती सामग्री द्यावी ह्याचा निर्णय घेणारी एक व्यक्ती (किंवा प्रशासकीय यंत्रणा) असते. दूरदृष्टी ठेवून, भावी काळात जास्तीत जास्त सामग्री कशी उपलब्ध होईल ह्याचा विचार करून ज्या योगे जास्तीत जास्त हितसंबंधांचे समाधान होईल अशा रीतीने ही सामग्री व्यक्तींमध्ये वाटून देणे योग्य असते. अशा रीतीने केलेली वाटणी नैतिक असते. ह्या दृष्टीने पाहता कोणत्याही इच्छेच्या समाधानाला इच्छेचे समाधान म्हणून मूल्य असणार; आणि ती अतृप्त ठेवावी लागली तर जे असमाधान होईल त्याला ऋणरूप (negative) मूल्य असणार. आता, कधी कधी माणसांचे एकमेकांशी ह्या प्रकारचे संबंध असतात ह्यात शंका नाही. समजा, माणसे चार दिशांकडून प्रवास करून एखाद्या ठिकाणी आली आहेत. त्या सर्वांना तहान लागली आहे आणि ह्या ठिकाणी पाणपोई आहे. ही पाणपोई एक माणूस आपण होऊन चालवितो आहे. परोपकार करावा म्हणून किंवा स्वतःला पुण्य लाभावे म्हणून, इ. आता, समजा, हा माणूस उपयुक्ततावादी आहे. तो असे ठरवितो की माणसांना लागलेली तहान ज्या प्रमाणात तीव्र असेल त्या प्रमाणात उपलब्ध असलेले पाणी त्यांच्यात वाटून दिले तर जास्तीत जास्त समाधान (सुख) निर्माण होईल. तहान किती तीव्र आहे हे मापण्याचे मापक त्याच्याकडे आहे असे समजूया. तहानलेली माणसे पाणपोईवर जमली आहेत आणि त्यांना एका रांगेत उभे करून, ह्या नियमाप्रमाणे तो त्यांना पाणी देतो आहे असे समजू. समजा, ह्या रांगेतल्या एका माणसाला त्याने स्वच्छंदीपणे (arbitrarily) वगळले. त्याला पाणी द्यायचे नाही असे त्याने ठरविले. 'तुझा चेहरा मला आवडत नाही' ह्या पलीकडे त्याला पाणी न देण्याचे कारण तो सांगत नाही. आता हे वर्तन असमंजस आहे, स्वच्छंदी आहे अशी टीका त्रयस्थ असलेले आपण करू शकू. तहानलेला माणूस आहे, पाणी आहे, ते त्याला न देण्याला काही खास कारण नाही आणि तरी त्याला ते द्यायचे नाही हे माणुसकीला सोडून आहे असे म्हणू शकू. पण वगळला गेलेला माणूस आपल्यावर अन्याय होत आहे असे म्हणू शकणार नाही. कारण ह्या पाण्यावर तो दावा सांगू शकत नाही (सर्व पाणी ईश्वराचे आहे आणि सर्व तहानलेल्या माणसांचा ह्या पाण्यावर हक्क आहे अशी आध्यात्मिक भूमिका आपण घेतली तर गोष्ट वेगळी). समजा, असा संकेत रूढ आहे, म्हणजे सर्वमान्य आहे की, पाणपोईवर आलेल्या माणसाला, इतर जी माणसे पाणपोईवर येतील त्यांच्या गरजा भागविण्याच्या आड येणार नाही, इतके पाणी दिले पाहिजे. ह्या संकेताच्या पार्श्वभूमीवर, वगळला गेलेला माणूस, पाणपोईत उपलब्ध असलेल्या पाण्यावर दावा सांगू शकेल. पण, समजा, असा संकेत नाही तर मग वगळल्या गेलेल्या माणसाचा पाणपोईतील पाण्यावर काही हक्क नाही. आपण वगळलो गेल्यामुळे

आपल्यावर अन्याय झाला आहे असे त्याचे गाऱ्हाणे असू शकणार नाही. येथे न्याय-अन्यायाचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही.

पण पाणपोईवाल्याला आपण असे म्हणू शकू की, तुझे तत्त्व काय आहे? तर जास्तीत जास्त समाधान, तृप्ती, सुख निर्माण होईल अशा रीतीने पाण्याचे वाटप करायचे. मग एका माणसाची तहान (काही प्रमाणात तरी) भागविल्याने जे सुख निर्माण झाले असते त्याला तू प्रतिबंध करतोस, ते निर्माण होऊ देत नाहीस. शिवाय तुझ्या कृत्यामुळे तो वगळलेला माणूस निराश होतो. म्हणजे त्याच्या दुःखात भर पडते. जे सुख निर्माण झाले असते ते निर्माण न करणे आणि (ज्याच्यामुळे पुढे अधिक सुख निर्माण होईल असे ज्याचे स्वरूप नाही असे) दुःख निर्माण करणे हे, जास्तीत जास्त सुख निर्माण करण्याच्या तुझ्या उद्दिष्टाविरुद्ध आहे. तुझे हे वर्तन तू स्वीकारलेल्या तत्त्वाशी विसंगत आहे. ह्या माणसाला वगळण्याचा तू घेतलेला निर्णय अन्यायकारक आहे असे जरी म्हणता आले नाही तरी बृहत्तम (maximum) सुख निर्माण करणे हे जे मूलभूत नैतिक तत्त्व तू स्वीकारले आहेस त्याचा भंग हा निर्णय करतो. (आता एखादा कट्टर उपयुक्ततावादी म्हणेल की, जे वाटप उपयुक्ततावादाच्या दृष्टीने गैर आहे – त्याच्यामुळे बृहत्तम सुख निर्माण होत नाही – ते अन्याय्य असते अशी न्यायाची व्याख्या करूया.)

आता असे समजूया की, पाणपोईवाला कुणाला स्वच्छंदीपणे वगळत नाही. पण अर्ध्या रांगेतल्या माणसांना त्यांच्या तहानेच्या तीव्रतेच्या प्रमाणात पाणी दिल्यानंतर त्याला विश्वसनीयरीत्या असे समजते की, अगदी थोड्या वेळात काही माणसे पाणपोईवर दाखल होणार आहेत आणि ती अधिकच तहानलेली आहेत. या येणाऱ्या माणसांत ज्याची तहान सर्वांत कमी आहे तिची तीव्रता रांगेतील उरलेल्या माणसांत ज्याची तहान सर्वांत तीव्र आहे तिच्या तीव्रतेहून अधिक आहे. तेव्हा तो थोडा वेळ पाणी देण्याचे थांबवितो आणि येणारी माणसे दाखल झाल्यावर त्यांना त्यांच्या तहानेच्या तीव्रतेच्या प्रमाणात पाणी देतो. पाणी संपते. रांगेतील उरलेली माणसे तहानलेली राहतात. हे वाटप बृहत्तम तृप्ती साधण्याच्या दृष्टीने कार्यक्षम आहे. उपयुक्ततावादी तत्त्वाशी ते सुसंगत आहे. रांगेतील ज्या माणसांना पाणी मिळाले नाही ती आपल्यावर अन्याय झाला आहे असे म्हणू शकणार नाहीत. कारण त्यांचा पाण्यावर काही हक्क, काही दावा नाही.

आपापल्या इच्छा, गरजा इ. घेऊन एकमेकांहून अलग असलेली माणसे असतात. सुख साधणारी जी उपलब्ध सामग्री आहे तिचे बृहत्तम सुख साधण्यासाठी त्यांच्यामध्ये कसे वाटप करायचे ह्याविषयीचा घेतलेला कार्यकारी (executive) निर्णय म्हणजेच नैतिक निर्णय होय असे जर आपण मानले तर न्यायाच्या संकल्पनेचा आशय स्पष्ट होत नाही. तो स्पष्ट होण्यासाठी आपण हे ध्यानात घेतले पाहिजे की, माणसे सामायिक व्यवहारात गुंतलेली असतात आणि ह्या व्यवहारात कोणती भिन्न स्थाने असतील, त्यांच्याशी कोणते लाभ, विशेषाधिकार, जबाबदाऱ्या, भार निगडित असतील हे निश्चित करणारी तत्त्वे जेव्हा त्या व्यवहारात गुंतलेल्या सर्वांनी एकमेकांसमोर मांडून एकमेकांसमोर स्वीकारलेली असतात, तेव्हा तो व्यवहार रास्त असतो. अशा रास्त व्यवहाराच्या संदर्भातच माणसे एकमेकांसमोर स्वतःच्या हिताच्या दृष्टीने दावे करू शकतात आणि रास्त दावे नाकारले गेले तर तो अन्याय असतो. तेव्हा सामाजिक कराराची (social contract) उपपत्ती ऐतिहासिकदृष्ट्या चूक असली, सर्व सामाजिक आणि राजकीय जबाबदाऱ्यांचा उलगडा करायला ती असमर्थ असली तरी न्यायाच्या संकल्पनेतील अनिवार्य आशय ती व्यक्त करते असेच म्हटले पाहिजे.

आणखी दोनच मुद्दे राहिले आहेत. आपण वर सुचविल्याप्रमाणे उपयुक्ततावादात जर पुढील, काहीसा क्षुल्लक वाटणारा फरक केला : कोणत्याही व्यवहारात मान्य झालेली जी पदे (offices) आणि स्थाने असतील ती समान असली पाहिजेत, किंवा जर त्यांच्यात काही विषमता असली तर ती अशी असली पाहिजे की, विविध पदांचे किंवा स्थानांचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या व्यक्तींतील प्रत्येक व्यक्तीला तिच्यामुळे आपला लाभ होतो असे वाटेल असे मानणे सयुक्तिक असले पाहिजे. हा फरक प्रथमदर्शनी अल्पसा वाटला तरी त्याच्यामागे न्यायाची एक वेगळीच संकल्पना उभी आहे. न्यायाचा गाभा रास्तपणात आहे ही भूमिका जर आपण स्वीकारली तर तिच्यात असे अभिप्रेत असते की, एखाद्या व्यवहारात सामील असलेल्या व्यक्तींनी, त्या व्यवहाराला आधारभूत असलेली तत्त्वे एकमेकांसमोर सर्वसंमतीने स्वीकारलेली असतात आणि ह्या तत्त्वांशी विसंगत असलेल्या (व म्हणून अन्याय्य असलेल्या) हितसंबंधांच्या वतीने करण्यात येणारे दावे दुर्लक्षित राहतात. लाभ आणि भार यांच्या हिशोबात त्यांची गणना होत नाही.

तेव्हा हा फरक क्षुल्लक वाटला तरी त्याच्यामुळे न्यायाविषयीची एक वेगळीच संकल्पना पुढे येते; न्यायाकडे आपण एका वेगळ्याच दृष्टीने पाहू लागतो.

दुसरे असे की, ह्या विवेचनात रॉल्स न्यायाची संकल्पना स्पष्ट करीत आहेत. विशिष्ट सामाजिक व्यवहार न्याय्य आहेत की नाही ह्याविषयीचे आपले निर्णय ज्या तत्त्वांवर आधारलेले असतात ती तत्त्वे स्पष्ट करण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे. जेव्हा अधिकारी (competent) व्यक्ती विचारविमर्श करून असे निर्णय घेतात तेव्हा त्यांत अंतर्भूत असलेली तत्त्वे जर आपण न्याय ह्या संकल्पनेच्या केलेल्या विश्लेषणातून स्पष्ट होत असली तर आपले विश्लेषण यशस्वी ठरले असे होईल, अशी रॉल्स यांची भूमिका आहे. आता कोणताही समाज घेतला तर त्यात न्यायाची संकल्पना असणारच. कारण कोणत्याही समाजात काही क्षेत्रांत तरी व्यक्ती-व्यक्तीमध्ये, न्याय म्हणजे रास्तपणा ह्या संकल्पनेत अभिप्रेत असणारे परस्परसंबंध असणार. काही समाजांत न्यायाची ही संकल्पना स्वीकारलेली आहे, काही समाजात ती नाही असा भेद समाजासमाजामध्ये असणार नाही. भेद असेल तो सामाजिक व्यवहाराची किती क्षेत्रे न्यायाच्या ह्या संकल्पनेखाली आणण्यात आली आहेत ह्या बाबतीत असेल. दुसरा भेद असेल तो समाजात न्यायाला किती महत्त्व देण्यात येते आणि इतर नैतिक मूल्यांना, उदा., बंधुभाव, किती महत्त्व देण्यात येते ह्या बाबतीत असेल.

पण हे भेद आणि त्यांची कारणे ह्यांचे आकलन होण्यासाठी न्यायाच्या संकल्पनेवर आपली पक्की पकड असणे आवश्यक आहे. नैतिक संकल्पनांचा विकास आणि त्यांच्यामधील भेद ह्यांचा अभ्यास अखेरीस नैतिक संकल्पनांच्या विश्लेषणावर आधारलेला असतो. ज्या प्रमाणात हे विश्लेषण निकोप असेल त्या प्रमाणात हा अभ्यास फलदायी ठरेल. न्यायाची संकल्पना नेमकी काय आहे ह्याचे विश्लेषण करायचा आपण प्रयत्न केला आहे असे रॉल्स यांचे म्हणणे आहे. ह्या संकल्पनेचे उपयोजन मग कुठेही करता येईल. उदा., एखाद्या विशिष्ट नीतिव्यवस्थेत, उदा., न्यायाचे स्थान काय होते, न्यायाच्या आधिपत्याचे क्षेत्र किती विस्तृत होते, न्यायाच्या मूल्याशी इतर नैतिक मूल्यांचा कोणता संबंध होता इत्यादि प्रश्नांची उत्तरे शोधताना न्यायाच्या संकल्पनेचा उपयोग होईल.



लेखक परिचय

❖ **फ्रेडरिक जेम्सन** : अमेरिकेतील एक अग्रेसर मार्क्सवादी विचारवंत; ड्यूक विद्यापीठातील तौलनिक साहित्याभ्यासाचे ख्यातनाम प्राध्यापक असून, तेथील *ग्रॅज्युएट प्रोग्राम इन लिटरेचर अँड थिअरी* केंद्राचे संचालक; *द आयडियालॉजीज ऑफ थिअरी* (२ खंड, १९८८), *द जिओपोलिटिकल इस्थेटिक* (१९९२), *द सीड्स ऑफ टाइम* (१९९४), *द पोस्ट-मॉडर्निझम, ऑर कल्चरल लॉजिक ऑफ लेट कॅपिटॅलिझम* (१९९१) इत्यादी मौलिक ग्रंथांचे कर्ते.

❖ **मुरलीधर पवार** : *नवभारत, समाज प्रबोधन पत्रिका, लोकवाङ्मय* इत्यादी नियतकालिकांमधून वैचारिक लेखन. **पत्ता** : १३ बी, नंदकुमार को-ऑप. सोसायटी, नंदा पातकर रोड, विलेपार्ले (पूर्व), मुंबई ४०० ०५७.

❖ **स.ह. देशपांडे** : अर्थशास्त्राचे निवृत्त प्राध्यापक (मुंबई विद्यापीठ); शेतकी अर्थशास्त्राचा विशेष अभ्यास; *समाज प्रबोधन पत्रिके*चे भूतपूर्व संपादक; सामाजिक-राजकीय विचारप्रवाह व चळवळी यांचे अभ्यासक; *भारतीय शेती, सावरकर ते भाजप : हिंदुत्व-विचाराचा चिकित्सक आलेख, शारद्वत, संघातले दिवस* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : सी-२, गंगा-विष्णु संकुल, प्रतिज्ञा हॉलसमोर, कर्वेनगर, पुणे ४११ ०५२.

वाद-संवाद

सुधीर पानसे आणि हिंदुत्व

स.ह. देशपांडे

*नवभारत*च्या नोव्हेंबर-डिसेंबर १९९८ च्या अंकात श्री. सुधीर पानसे यांनी माझ्या जुलै १९९८ च्या अंकातील लेखाच्या (**'धर्मनिरपेक्ष', पण परंपरासापेक्ष राष्ट्रवाद**) अनुरोधाने जे विचार प्रदर्शित केले आहेत त्यांचा मी परामर्श घेऊ इच्छितो.

मी 'संघाच्या बाजूचा' तत्त्वचिंतक आहे; हिंदुत्वाबद्दल मला 'ममत्व' आहे या त्यांनी केलेल्या माझ्या वर्णनाबाबत प्रथम काही खुलासा करणे प्राप्त आहे. मला संघाची काही बाजू मान्य आहे आणि काही बाजू अमान्य आहे हे माझ्या संदर्भित लेखात (आणि इतर लेखनात) पुरेसे स्पष्ट झाले आहे. त्यावरून लक्षात यावे की, 'संघाच्या बाजूचा' हे माझे वर्णन यथार्थ नाही. मला भांडवलशाहीच्या काही बाजू पसंत आहेत आणि समाजवादाच्याही काही; अशा स्थितीत त्यांपैकी कोणत्याही एका बाजूचा मी आहे असे म्हणणे जसे अर्थशून्य ठरेल तसेच हे.

अर्थात एखाद्याचा मुख्य रोख कोणत्या दिशेने आहे हे पाहून अमक्याला 'समाजवादी' आणि तमक्याला 'हिंदुत्ववादी' इत्यादी म्हणणे कधीकधी शक्य आणि सोयीचेही असते हे खरे आहे; पण 'हिंदुत्ववादी' या शब्दाचा प्रस्थापित, जनमानसात रूढ असलेला अर्थ घेतला तर त्या अर्थाने मी 'संघाच्या बाजूचा' असे माझे वर्णन अयथार्थ होईल असे मला वाटते. तेव्हा योग्य मार्ग असा दिसतो की, वैचारिक चर्चेत हा लेबले लावण्याचा किंवा वसंत पळशीकरांसारखा 'जातकुळी' ठरवण्याचा प्रकार करू नये. लेबले लावल्याने वाचकाच्या मनात (अनुकूल किंवा प्रतिकूल) पूर्वग्रह निर्माण होण्याची शक्यता असते आणि ती स्वच्छ विचाराच्या आड येते.

'ममत्व' या शब्दात असे सूचित आहे की, हिंदुत्ववादात माझी काही भावनिक गुंतवणूक आहे. मी एके काळी संघात होतो, म्हणून संघ 'माझा' आहे, म्हणून संघाचा हिंदुत्ववाद 'माझा' आहे – अशी विचारप्रक्रिया या शब्दाच्या योजनेमागे असण्याची शक्यता आहे. केवळ तर्कतः पाहिले तरी, असे नेहमीच घडते असे नाही. डॉ. आ.ह.साळुंखे एके काळी संघात होते असे मी ऐकले आहे; पण त्यांना हिंदुत्वाविषयी किंवा संघाविषयी 'ममत्व' आहे असे कुणी म्हटले तर त्यांना तो घोर अपमान वाटण्याची शक्यता आहे. माझा तर दावा असा आहे की, मी 'निर्मम' म्हणजे वस्तुनिष्ठ रीतीने हिंदुत्व, राष्ट्रीयत्व इत्यादी संकल्पनांचा अभ्यास करीत आहे. पण माझ्या हिंदुत्वाच्या परिशीलनात विवेक (रीझन) नसून केवळ भावना आहे असे पानसे यांना वाटत असेल तर तसे म्हणण्याचा त्यांना हक्क आहे. मात्र अट आहे; ती म्हणजे स्वतंत्र पुराव्याच्या आधारे त्यांनी आपले म्हणणे शाबीत केले पाहिजे.

या प्रास्ताविक मुद्द्याविषयी इतक्या विस्ताराने लिहिण्याचे कारण असे की, मराठी विचारसृष्टीत ही चालू रीत झालेली आहे; केवळ पानसे याचे दोषभाक् नाहीत.

पुढचा मुद्दा. राष्ट्रवादाच्या संदर्भात मी 'हिंदू'-ऐवजी भारतीय या शब्दाची शिफारस करीत असूनही संक्रमणकाळातली एक वास्तविक गरज म्हणून 'हिंदु-संघटन' अवश्य मानतो आणि असे करणे परिणामी देशाच्या हिताचे होणार नाही अशी त्यांची भीती असल्यासारखे दिसते.

माझी भूमिका मी जरा अधिक स्पष्ट करतो. धर्मनिरपेक्षपणे सर्व भारतीयांना एका राष्ट्राचे (विद्यमान किंवा संभाव्य) घटक मानून त्यांना काही एका एकात्मतेच्या प्रवाहात आणून सोडणे हे आपले ध्येय असले पाहिजे असे माझ्या प्रतिपादनाचे मुख्य सूत्र आहे. पण हे आज तरी 'ध्येय' आहे, 'वस्तुस्थिती' नाही. हे ध्येय साध्य होईपर्यंत एक संक्रमणाचा काळ राहणार आहे आणि त्याचा वेगळा विचार अवश्य आहे. असा विचार करताना माझ्या असे लक्षात येते की, काही काळपर्यंत तरी हिंदू समाज (सावरकरांच्या अर्थाचा) देशाचा आधारस्तंभ राहणार आहे. याचे कारण म्हणजे, विशेषतः मुसलमानांच्या तुलनेत, त्यांना देशबाह्य निष्ठा नाहीत. (हिंदू देशबाह्य निष्ठा ठेवणारा असू शकतो पण त्याच्या धर्मामुळे नाही. हा फरक महत्त्वाचा आहे.)

सावरकरांनी *हिंदुत्व* पुस्तकात असे एक मार्मिक विधान केले की, हिंदू हे हिंदुस्थानाचे Reserved forces (राखीव शक्ती) आहेत. उदाहरणार्थ, अमेरिकेत अँग्लो-सॅक्सन,

अनुक्रमणिका

तुर्कस्थानात तुर्क (आर्मेनियन नव्हेत), इत्यादी. (अमेरिकेतली आणि तुर्कस्तानातलीही) परिस्थिती १९२३ नंतरच्या काळात (वेगवेगळ्या कारणांमुळे) अर्थातच बदलली; इतकी की दुसऱ्या महायुद्धात अमेरिकेच्या तिन्ही सैन्यदलांचे अधिपती मूळ जर्मन वंशाचे होते. अशी स्थिती भारतात यायला अवकाश आहे. तोपर्यंत काय हा प्रश्न आहे. त्यासाठी हिंदु-संघटन. मात्र दीर्घकालीन ध्येयाशी सुसंगत असावे म्हणून ते आत्मलक्षी, समतावादी व विज्ञाननिष्ठ असले पाहिजे.

हे घडणार नाही असे पानसे यांना वाटते. किंबहुना त्यांची तशी खात्रीच आहे. ते म्हणतात, " 'हिंदुत्व' आणि 'हिंदुसंघटन' या संकल्पनांच्या जोडीने आधुनिकतेच्या कल्पनेचाही स्वीकार करणे शक्य आहे का? तार्किकदृष्ट्या हे निव्वळ असंभव आहे. विशेषतः श्रुती-स्मृती-पुराणोक्ताच्या गर्तेत पडलेल्या आणि वर्णाश्रम आणि जातिव्यवस्था यांच्या विळख्यात सापडलेल्या हिंदू समाजाच्या बाबतीत तर अशी शक्यता वर्तवणे म्हणजे निव्वळ एक खुळचट (आणि धोकादायक) दिवास्वप्नच आहे."

'तार्किकदृष्ट्या' हिंदु-संघटन आधुनिकता-प्रवण होणे शक्यच नसेल तर तो तर्क माझ्या लक्षात येत नाही. पानसे कसली विधाने करताहेत हे त्यांच्या लक्षात येत नसावे. जग गेल्या तीन-चार शतकांत बदलले आहे, अनेक धार्मिक समूह आधुनिक झाले आहेत, तुर्कस्तान किंवा ईजिप्त या देशांमधले मुसलमानही बदलले आहेत हे त्यांच्या कानावर आले नाही का? की केवळ हिंदू समाजच कमनशिबी आहे? असल्यास का?

आणि हिंदू समाजातही बदल झाले आहेत, तो पूर्वीपेक्षा अधिक 'आधुनिक' झाला आहे हे अनेकांनी ओळखलेले ऐतिहासिक सत्य, पानसे यांच्यापर्यंत पोचले नाही का?

किंवा कदाचित पानश्यांची मुख्य भीती हिंदू संघटनाविषयीची असेल, हिंदू समाजाविषयीची नसेल. तर त्याचा विचार करू.

संघटनेच्या तर्कशास्त्राकडे जरा पाहू. कोणत्याही समाजाचे संघटन, अलीकडच्या काळात तरी, विशिष्ट मर्यादेपर्यंत तरी समतेवर आधारल्याशिवाय होणार नाही. संघाच्या उदाहरणावरून एवढे तरी स्पष्ट होते. संघस्थानावर संघाने जातिभेद मानले नाहीत, स्पर्शास्पर्शाचे पारंपरिक नियम पाळले नाहीत. यापुढची पावले त्याने उचलली नाहीत ही टीका रास्त आहे; किंबहुना ती न उचलल्यामुळेच संघटनाचे आवाहन मर्यादित राहिले अशी वस्तुस्थिती आहे. प्रामाणिकपणे संघटनेचा हेतू मनात ठेवून ज्यांना कार्य करायचे आहे त्यांना हे समजून घ्यावे लागेल. थोडक्यात, हिंदु-संघटन आणि आधुनिकता (समता) यांचा तार्किक संबंध आहे; म्हणजेच जे काय तर्कशास्त्र आहे ते पानश्यांच्या उलट बाजूला बोट दाखवते. तेव्हा संघटन समता अनिवार्य करते आणि हे संघातही घडत असल्याचे दिसते असे माझे म्हणणे आहे.

संघ बदलतो आहे असे मी म्हणतो ते 'कशाच्या आधारावर?' असे पानसे विचारतात. इथे आता आत्मकथन करणे आले.

थोडक्यात सांगायचे तर काही प्रत्यक्ष व काही अप्रत्यक्ष अनुभव. जरा विस्ताराने सांगायचे तर यादी पुढीलप्रमाणे :

वनवासी कल्याण आश्रमाच्या प्रमुखांशी झालेल्या दीर्घ चर्चा आणि काही प्रकल्पांना भेटी, वि.हिं.प.च्या तळासरी प्रकल्पाला छोट्या भेटी आणि प्रमुख मंडळींशी चर्चा, संघसंलग्न सेवासंस्थांच्या दोन दिवसांच्या मेळाव्याला निरीक्षक म्हणून उपस्थिती, समरसता मंचाच्या दोन मेळाव्यांना निरीक्षक म्हणून उपस्थिती, त्याच्या प्रमुख कार्यकर्त्यांशी अनेकदा झालेला संवाद, मधुकर देवल यांच्या एकात्म समाज केंद्र या संस्थेच्या म्हैसाळ धरून सहासात गावांमध्ये एक वर्षभर पद्धतशीर रीतीने केलेला अभ्यास, *विवेक* साप्ताहिकाचे गेली काही वर्षे केलेले वाचन आणि त्याचे संपादक रमेश पतंगे यांचे *मी, मनु आणि संघ* हे पुस्तक (– अशी आणखीही काही प्रकाशने आहेत असे ऐकतो –), टोकेकरांच्या आदिवासी भागातील प्रकल्पाला भेट, ज्ञानप्रबोधिनी, स्वरूपवर्धिनी इत्यादी संस्थांशी परिचय – काही जवळून, काही लांबून;– , सरसंघचालक कै. बाळासाहेब देवरस यांनी 'फुले यांचे कार्य आगरकरांच्या कार्यापेक्षा अधिक मूलगामी होते' हा संघस्वयंसेवकांपुढे मांडलेला विचार (पाहा, दामूअण्णा दाते, 'स्मरणशिल्पे', *विवेक*), संघात इतर संस्थांच्या तुलनेने आंतरजातीय विवाहांचे प्रमाण अधिक आहे हे त्यांचे मत, पतितपावन संघटनेच्या आंतरजातीय विवाहोत्तेजक कार्याचा परिचय, अनेकांच्या आठवणी – इत्यादी माझी सामग्री आहे. (आठवणींचाच विषय निघाला म्हणून सांगतो, नुकतेच दिवंगत झालेले जे.जे. स्कूल ऑफ आर्टचे भूतपूर्व डीन, प्रसिद्ध चित्रकार, कवी आणि समीक्षक प्रा. संभाजी कदम मला एकदा म्हणाले, 'मी आज जो उभा आहे तो संघाच्या लोकांमुळे.' (प्रा. कदम दलित जातीत जन्माला आले होते.)

मी म्हणतो म्हणून पानसे यांनी माझे म्हणणे खरे मानावे असे नाही. पण माझा आणि माझ्यासारख्या इतरांचा अनुभव त्यांना स्वतःला पारखून घ्यावा लागेल. मला जे अनुभवायला मिळाले आणि त्याचा मी जो अर्थ लावला तो अपुरा, एकांगी किंवा अप्रातिनिधिक आहे हे त्यांना सिद्ध करावे लागेल.

पण इथेच खरी अडचण आहे. पानसे किंवा त्यांच्या विचाराची मंडळी हे करणार नाहीत. आपल्या विचारप्रक्रियेत त्यांनी स्वतःच एक मोठा अडसर निर्माण केला आहे. तो असा : " 'हिंदुत्व', 'हिंदुराष्ट्र', 'हिंदुसंघटना' अशा विचारसरणीचे बीज ज्याच्या मुळाशी आहे त्या संघपरिवाराच्या वृक्षाचे बाह्य स्वरूप कितीही बदलले, तरी त्याला 'फळे रसाळ गोमटी' कशी येणार?"

पुन्हा 'बीज' आले, 'अनुवंश' आला, 'जातकुळी' आली! अनुवंश-सिद्धान्ताचे हे आधुनिक 'संस्थात्मक' रूप आहे. ते मुळात मार्क्सने प्रसारित केले – 'जाती' ऐवजी 'वर्ग' घालून. आता पानश्यांसारखी मंडळी 'संस्थे'च्या अनुवंशाच्या भाषेत बोलत आहेत. कदाचित 'संस्थे'मागे पानश्यांच्या मनात 'वर्ग'ही असणार. पण ते मार्क्सप्रणीत असले तर समाजाच्या चलनवलनाच्या आकलनाच्या बाबतीत खुळ.... 'खुळचटपणाचे' आहे असे संसर्गाने म्हणणार होतो, पण तितका त्वेष (आणि द्वेष) माझ्या मनात नसल्यामुळे 'कुचकामी' आहे एवढेच म्हणतो.

पानश्यांसारख्या लोकांची शोकात्मिका अशी की, शुद्ध वैज्ञानिक (समाज-वैज्ञानिक) कुतूहलाचे दार त्यांनी एका बाजूने तरी बंद केले आहे.

गेली सत्तराहून अधिक वर्षे जी संस्था अस्तित्वात आहे आणि आज देशाच्या भवितव्यावर परिणाम करण्याच्या अवस्थेत आली आहे तिच्याविषयी ज्याच्या मनात काही गंभीर प्रश्न उभे राहिले आहेत, त्यांना उत्तरे शोधण्यासाठी काही तथ्ये समजून घेण्याची प्राथमिक गरज ज्याला वाटलेली आहे आणि एखाद्या तटस्थ अभ्यासकाच्या नजरेतून ज्याने ग्रंथ लिहिलेला आहे असा एकही माणूस, महाराष्ट्रात तरी, माझ्या ऐकिवात नाही. भारतातही चित्र वेगळे असावे असे वाटत नाही. पीएच.डी. चा एकच प्रबंध माझ्या वाचनात आहे पण तो एका स्वयंसेवकानेच लिहिलेला असून त्यात तटस्थता नाही आणि प्रबंधलेखनाला अवश्य असणारा साक्षेपही नाही. (K. Jaya-Prasad, *R.S.S. and Hindu Nationalism*)

टीकाकारांनी आजपर्यंत संघावर कमी लिहिले आहे असे नाही पण ते 'अभ्यास' या पात्रतेचे क्वचितच आहे. अभ्यास करीत आहेत ती परदेशी माणसे. (उदा. Walter Anderson and S. Damle, *The Brotherhood in Saffron*, Vistaar Publications, New Delhi, 1987).

या परिस्थितीमागेही पानसे प्रकट करतात ती मनोवृत्ती आहे असा मला संशय येतो.

अर्थात संघात घडत असलेल्या या बदलांना तूर्त तरी एक मर्यादा आहे याचे मला भान आहे. आचारात जरी संघ बदलत असला तरी अधिकृत विचारसरणीत त्या आचाराचे सैद्धान्तिकीकरण होत नाही किंवा अत्यंत मंदगतीने होत आहे. सारांश, समतेचा आग्रही आणि निःसंदिग्ध पुरस्कार अजून होत नाही.

पण संघाचा प्रश्न गौण आहे. पळशीकर किंवा पानसे तो मध्यवर्ती का करीत आहेत हे मला कळत नाहीत. मी राष्ट्रवादाची काही चौकट तयार करीत आहे. त्याच्यावर मतप्रदर्शन करण्यासारखे या विचारवंतांजवळ काही नाही का? मी करीत असलेल्या मांडणीला त्यांची मान्यता आहे असे मी समजू काय? की ती दुर्लक्ष्य करण्याइतपत हास्यास्पद आहे असे त्यांच्या मनात आहे? वादाची ही कोणती रीत की जिच्यात केंद्रीय प्रश्नाला स्थान नाही?

पळशीकरांना मी विनंती केली होती की, संघाचे समर्थन ('वकिली' हा त्यांचा शब्द) ज्या ज्या ठिकाणी करतो आहे असे त्यांना वाटते ती ती ठिकाणे त्यांनी सोडून द्यावी, मी ते लिहिलेच नाही असे समजावे आणि जे काय उरते त्याकडे नजर वळवावी. पानश्यांनाही तीच विनंती करावी असे माझ्या मनात येते.

नवा, आधुनिक राष्ट्रवाद संघानेच आणावा असा माझा आग्रह नाही. संघाचे हिंदु-संघटन त्याला मारक ठरेल ही पानश्यांची भीती खरी ठरेलही कदाचित. भविष्यात काय घडेल हे कुणी सांगावे? पण संघ हा विषवृक्ष असेल तर दुसरे शुद्ध बीजाचे वृक्ष लावायला कुणी कुणाचा हात धरलेला आहे? असा कुणी लावला तर मी नक्कीच त्याच्या 'बाजूचा' असेन असे आश्वासन मी पानसे यांना देतो.

अनुक्रमणिका





प्रतिसाद

प्रा. स.ह. देशपांडे यांनी श्री. सुधीर पानसे यांना दिलेल्या प्रतिसादात दोन ठिकाणी मलाही गोवले आहे. "वैचारिक चर्चेत हा लेबले लावण्याचा किंवा वसंत पळशीकरांसारखा 'जातकुळी' ठरविण्याचा प्रकार करू नये" असे स.हं. नी म्हटले आहे. याबाबतीत, लावलेले लेबल वा ठरविलेली जातकुळी जर यथार्थ असेल तर ती योग्य ग्रह बनण्यास उपकारक ठरू शकते, तसेच योग्य परिप्रेक्ष्यात विचार होण्यास मदत होऊ शकते.

खुद्द स. हं. नी 'समाजवादी' हा शब्द असा लेबलासारखा वापरलेला मला आठवतो. पानशांचा प्रतिवाद करतानाही लेबलिंगचा प्रकार त्यांनी केला आहेच.

संघ व संघ-परिवार (यात भाजप ही आला) हे हिंदुत्ववादी आहेत हे म्हणणे वस्तुनिष्ठ होईल. 'मुस्लिम प्रश्ना'च्या (आता, हेही एक लेबल नव्हे का?) संदर्भात स.हं.नी अलिकडे जे लेखन केले ते वाचणाऱ्यांचे, तसेच त्यांचे परिसंवाद/चर्चासत्रे यांच्यातले युक्तिवाद ऐकणाऱ्यांचे मत असे बनते की, 'हिंदुत्ववादी' भूमिकेशी शंभर टक्के ऐक्यमत नसले तरी, मतभेद गौण आहेत व सहमती जास्त महत्त्वाच्या मुद्यांवर आहे व ती महत्त्वाची आहे. असे मत बनवून घेण्यात त्यांच्यावर अन्याय होतो ही स.हं.ची तक्रार मला मान्य आहे. पण हा अन्याय स्वतःवर ओढवून घेण्याचे काम त्यांच्या बोलण्या-लिहिण्याने ते स्वतःच करतात असेही खेदाने म्हणावे लागते.

शहा, कुरुंदकर, दलवाई व डॉ. आंबेडकर यांचे 'मुस्लिम प्रश्नां'चे विश्लेषण आपल्यासारखेच होते हे दाखवून देण्याचा प्रयत्न स.हं. नी अलीकडे कसोशीने केला आहे, त्यात बराच तथ्यांश आहे असे माझे मत. पण या चौघांनाही 'हिंदुत्ववादी' म्हणून कोणी लेबल लावीत नाही, वा 'ममत्व' बाळगण्याचा आरोप करीत नाही. असे का, याचा विचारही स.हं.नी करायला हवा.

सावरकर, संघ व संघ-परिवार, शिवसेना यांच्या हिंदुत्ववादी भूमिकेपासूनचे स्वतःचे पायाभूत अंतर स्पष्टपणे दाखवणे हे इतके अवघड नाही. हे स.हं.नी केलेले नाही.

पण त्यांना चांगले ओळखणाऱ्यांना त्यांचे वैचारिक इमान (इंटलेक्चुअल इंटिग्रिटी), त्यांची निधर्मी इहवादी भूमिका, त्यांची विवेकवादी निष्ठा यांचा परिचय आहे. तसा मलाही आहे. या कारणाने स.हं.ना मी 'हिंदुत्ववादी' म्हणत नाही. त्यांची काही मांडणी, काही युक्तिवाद, काही विचार त्या 'जातकुळी'चा एवढेच मी म्हटले आहे. या दोन्हीत फरक आहे. असो.

संघ अंतर्बाह्य बदलला याची व्यवच्छेदक, निर्णायक कसोटी कोणती?, या प्रश्नाचे उत्तर स.हं. नी प्रथम द्यायला हवे. संघाची बौद्धिक मांडणी, भावनात्मक संस्कार, राजकीय-सामाजिक क्षेत्रातील संघाच्या भूमिका, राजकीय पवित्रे, डावपेच आदि यांच्यात मग कोणते बदल झालेले दिसले पाहिजेत, हेही स्पष्ट होईल. ते बदल संघात होत आहेत का, ते तपासता येईल. स.ह. बदलांविषयी स्वानुभवाचे जे तपशील देतात ते खोटे म्हणण्याचे काहीच कारण नाही. पण ते बदल मला मूलगामी वाटत नाहीत. स.हं.ना ते मूलगामी परिवर्तन घडून येत असल्याचे निदर्शक वाटावेत या गोष्टीचे नवल जरूर वाटते.

रा.स्व. संघावर एकाही महाराष्ट्रीयाने 'तटस्थ अभ्यास-काच्या नजरेतून' ग्रंथ लिहिलेला त्यांच्या ऐकिवात नाही. श्री. किशोर बेडकीहाळ यांनी संघावर असा प्रबंध (पीएच. डी. साठी वगैरे नव्हे) बऱ्याच वर्षांपूर्वी परिश्रमपूर्वक लिहिला. तो *पुरोगामी सत्यशोधक* नियतकालिकाच्या एका अंकात प्रसिद्धही झाला. दुर्दैव असे की, श्री. रावसाहेब कसबे वा डॉ. बाबा आढाव यांच्या संघावरील लेखनाच्या तुलनेत ते पुरेसा कट्टर व आक्रमक नाही. या कारणाने त्याला पुरोगामी वर्तुळातही न्याय दिला गेला नाही.

संघ ही आजच्या घडीला केवढी मोठी राजकीय शक्ती बनलेली आहे ते याच लेखनात सांगितल्यावर, 'संघाचा प्रश्न गौण आहे' हे स.हं.चे म्हणणे कसे पटावे?

असो. स.हं. राष्ट्रवादाविषयी, भारताच्या एक समर्थ आधुनिक राष्ट्र म्हणून करावयाच्या बांधणीविषयी, त्याच्या आराखड्याविषयी, बांधकामाच्या 'साहित्या'विषयी व पद्धतीं-विषयी अलीकडे जे प्रतिपादन करीत आहेत त्याची दखल जास्त गंभीरपणे घ्यावी असे त्यांनी सुचविले आहे. या त्यांच्या आवाहनाचा स्वीकार केला असल्याचे, पण ते काम हाती घेण्यास काही वेळ लागणार असल्याचे, मी मागेच *नवभारत* मधील त्यांच्या-माझ्यातील वाद-संवादाच्या ओघात सांगितले होते. त्याचीच पुनरुक्ती येथे करतो.

वसंत पळशीकर





पत्रव्यवहार

भगवान बुद्धांची शिकवण

भगवान बुद्ध यांच्या 'धर्मचक्रप्रवर्तन सूक्ता'चे मराठी भाषांतर *नवभारत* जानेवारी ९९ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेले वाचले. अशा एकूण पाच महत्त्वाच्या सूक्तांचे प्रा. रेगे भाषांतर *नवभारत*मधून क्रमशः प्रसिद्ध करणार आहेत हे वाचून समाधान वाटले. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरप्रणीत बौद्ध धम्म आणि मूळ (पाली) बौद्ध धर्म यांची तुलना करण्याच्या दृष्टीने ही भाषांतरे निश्चित उपयोगी पडतील.

'धर्मचक्रप्रवर्तना'ने प्रारंभ केला गेला हे फार चांगले झाले. त्यात बुद्धाची दुःखमीमांसा, अष्टांगिक मार्ग, मध्यममार्ग यांचे विवेचन आहे. त्यात दिलेली महासुदर्शन कथा कुशीनारासारख्या गावढ्या गावात आपण देहत्यागासाठी का आलो हे आनंदाला पटविण्यासाठी बुद्धाने सांगितली असे मानतात. वस्तुतः ती सूर्यविषयक प्राचीन दैवतकथा आहे – 'nothing more than a spiritualised sun-myth असे श्रीमती व्हिस डेव्हिड्स यांनी *डायलॉग्ज ऑफ बुद्ध* या ग्रंथात म्हटले आहे. सेनार्ट यांनी *La Legende de Bouddha* मध्ये त्या कथेतील सप्तनिधिवर्णन आणि इतर अलंकारिक वाक्यांश वेदवाङ्मयात आल्याचे दाखवले. ही सूर्यपूजा दाखविणारी कथा 'बौद्ध धर्म मगधातून नाहीसा होऊन कैक शतके लोटली तरी अद्याप मगधात सूर्यपूजा दृढमूल आहे' असे पाली आगमाच्या 'नालंदा' आवृत्तीचे संपादक जगदीश कश्यप यांनी *दीघनिकाया*च्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे.

हा सर्व तपशील येथे देण्याचे कारण असे की, उत्तरकालीन (पाली) लेखकांनी मूळ बुद्धवचनावर मखलाशी करून बुद्धाने अगदी नवीन तत्त्वज्ञान मांडल्याचा आव आणला आहे. येथे भाषांतर केलेल्या सूक्ताच्या परिच्छेद ८ पासून पुढच्या परिच्छेदांमध्ये आढळून येणारी फुशारकी आणि परिच्छेद १७ पासून येणारी 'पूर्वापार चालत आलेल्या धर्मात नव्हते' अशी वल्गना, यासारख्या गोष्टी करणारा बुद्ध नव्हता. तो बुद्धिवादी होता. 'ईश्वर आहे की नाही', 'मरणानंतर तथागताचे काय होते', असल्या दहा चौकशांना त्याने 'अव्याकृत' म्हणून, त्या चर्चेने 'अर्थ, धर्म, निर्वेद...., निर्वाण यांची प्राप्ती होणार नाही' असे प्रौष्ठपाद नामक ब्राह्मणाला सांगितले (*दीघनिकाय*). त्याने विचारपूर्वक प्रतिपादिलेली चार 'आर्यसत्ये' उथळ नाहीत. 'दुखमेव सर्वं विवेकिनः' असे पतंजलींनी म्हटले आहे. जीवनातील या दुःखांचे, चार आर्यसत्यांचे – (१) दुःख, (२) दुःखसमुदय (दुःखाचे कारण), (३) दुःखनिरोध आणि (४) दुःखनिवारण करण्याचा मार्ग – 'दुःखनिरोधगामिनीप्रतिपद' आपण प्रतिपादन केले (व्याकतं) असे बुद्धाने प्रौष्ठपादाला सांगितले (*दीघनिकाय*). या आर्यसत्यांचे विवेचन करण्याचे श्रेय बुद्धाला दिलेच पाहिजे. पण शेर्बाट्स्की आणि पूसें यांनी "गौतमाने वैद्यकशास्त्रातील (१) रोग, (२) रोगहेतु, (३) आरोग्य आणि (४) भैषज्य याप्रमाणे आर्यसत्यांची मांडणी केली असून त्याने 'निदान', 'धातु' इत्यादी वैद्यकातील पारिभाषिक शब्द योजले आहेत, असे म्हटले आहे." तत्त्वज्ञान आकाशातून पडत नाही. शतकानुशतके चर्चा होत शेवटी ते ज्याच्या नावावर प्रकट होते तो त्याचा प्रथम उद्गाता मानला जातो. गौतमाने दुःखनिरोधाचा जो अष्टांग मार्ग सांगितला त्यातील बहुतेक अंगे ब्राह्मणं ग्रंथ आणि प्राचीन उपनिषदे यांमध्ये आली आहेत. उदाहरणार्थ, *षड्विंश* ब्राह्मणात 'त्रिसत्य हि देवाः' असे म्हटले आहे. त्यावर भाष्य करताना सायणांनी 'मनोवाक्काय-कर्माणि सत्यानि' असे म्हटले आहे. त्यावरून सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्म यांच्या मूळ कल्पना बुद्धपूर्वकालीन दिसतात. इतकेच काय, गौतम बुद्ध या अष्टांगिक मार्गापैकी प्रत्येकामागे 'सम्यक्' (सम्मा) हे विशेषण वापरतो, ते प्राचीन उपनिषदांत लोकप्रिय होते. उदाहरणार्थ, 'सम्यग् ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम्' (*मुंडक*), 'क्रियासु सम्यक् प्रयुक्तासु' (*प्रश्न*) इ. आपण कर्नल जेकबचा *Concordance to the Principal Upanishads* पाहिला तर त्यात २१ वेळा 'सम्यक्' शब्द वापरला गेल्याचे आढळेल.

सम्यक शीलाबद्दल – सदाचाराबद्दल – वैदिक-बौद्ध-जैन-कल्पना-संज्ञा साम्य आढळते. उदाहरणार्थ, अहिंसा-प्राणातिपात-





अनुक्रमणिका

विरति (पाणातिपातवेरमणी), सत्य-मृणावाद विरति (मुसावादा वेरमणी) इ.

अन् हे अटळ होते. उपनिषत्कालीन विचारांची प्रगती आपल्याला बौद्ध, जैन यांच्या तत्त्वज्ञानात आढळते. कर्मवाद – पूर्व-पुनर्जन्म – आत्मतत्त्व (बौद्ध आत्म्याला 'संतति', 'वासना' हे पर्याय वापरून आपण 'अनत्तावादी' आहोत असे म्हणतात) – मोक्ष – मोक्षमार्ग, या सर्व बाबतीत वैदिक-बौद्ध-जैन यांच्यात साम्य आहे. औपनिषद विचारांचे ते वारस आहेत.

धर्मचक्रप्रवर्तन सूक्त हे उत्तरकालात भर घातले गेलेले सूक्त आहे असे श्रीमती ऱ्हिस डेव्हिड्स यांनी *डायलॉग ऑफ बुद्ध* या ग्रंथात म्हटले आहे.

काही चुका : (१) 'अलगड्डूपम' नसूनं अलगद्दूपम हवे. (२) 'मिगदाय' नव्हे **मिगदाव** (मृगारण्य)

समाजाच्या सद्यःस्थितीत विचाराला चालना देणारा उपक्रम-संकल्प प्रा. रेगे यांनी केला आहे. त्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन.

– *ग.वा. तगारे*

'ईशान', रानडे मळा, अभयनगर,
सांगली ४१६ ४१६.



अनुक्रमणिका





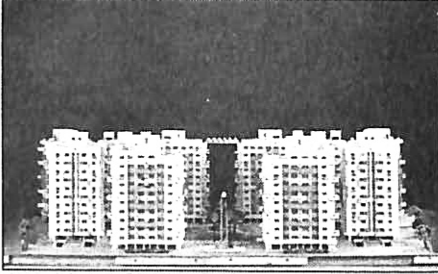


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

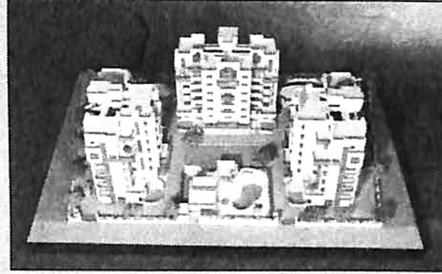


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

PERFECT HOMES ... AT PERFECT LOCATIONS



SWAPNASHILP
Ganeshnagar, Off Karve Road
Luxurious 2 & 3 bedroom flats, Terrace flats & Row Houses
Facilities :
Swimming pool, Club House, Developed Garden & Children's play area etc.



TRINITY COURT
Koregaon Park
Luxurious 2 & 3 bedroom flats, Terrace flats & Duplex flats.
Facilities :
Swimming pool, Club House, developed garden & Children's play area etc.



GARNET RESIDENCY
Wanawadi,
Main Fatima Nagar Road.
Luxurious 2 & 3 bedroom flats, Terrace Flats & Duplex Flats.



GARDENIA
Opp. Viman Nagar
1,2 & 3 bedroom budget flats, Terrace flats & Pent houses

Projects approved for Finance by HDFC, CITIBANK, GIC, LIC, CANFIN HOMES

READY POSSESSION FLATS
Sunshine Court - Kalyninagar
Chaitrangan - Kanchan Galli



NAIKNAVARE AND ASSOCIATES
PROMOTERS AND BUILDERS

Head Office : 1204/4 Ghole Road, Shivajinagar, Pune 411004 Phone : 91-212-323700 (4lines) Sales Phone : 91-212-321525 (2lines)
Fax : 91-212-324286 *Website* : http://www.naiknavare.com. *Email* : sales@naiknavare.com
Mumbai : 1, Vidyabhuvan Society, 121, Keluskar Road, Above Gypsy Restaurant, Near Shivsena Bhavan, Shivaji Park, Dadar(W), Mumbai 400028 Phone : 91-22-4440621, 4440615 Fax : 91-22-4449414

Trikon/NNA/Nov. 97

नवभारत । एप्रिल १९९९

रजि. क्र. L2/15/SAT 49/99

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई